

קונטרס

ששון המועד



חידושים וביאורים

בעניני

חג הסוכות



קונטרס

ששון המועד

חידושים וביאורים

בעניני

חג הסוכות

חובר בעזרת ה' ית"ש

ע"י

מנחם טוקר

בלאאמו"ר הגאון רבי אברהם יצחק זע"ל הכ"מ

בעהמח"ס "ביכורי ארץ"

אלול תשע"ט

בני ברק

כתובת המחבר:

טוקר

רח' הר סיני 9

בני ברק

טל. 03-5741237

050-4168445

©

כל הזכויות שמורות

קונטרס זה יוצא לאור
לעילוי נשמת

אאמו"ר הגאון המופלא

רבי אברהם יצחק

בן רבי אליעזר חיים

טוקר זצ"ל הכ"מ

אשר סלל לנו את הדרך

לעמול בתורה ולחדש בה

ודילי דיליה הוא

נלב"ע ביום ב' אייר תשע"ט

ת. נ. צ. ב. ה.





תוכן הענינים

עניני סוכות

סימן א': בענין ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית. א.....

א – דקדוק לשון הרמב"ם ולשון השו"ע בזה. ב- ביאור דברי הרמב"ם דאיכא בזה מד"ס דין איסור אכילה ודין שלא קיים את המצוה, ונפ"מ בזה לגבי האכילה בלילה הראשון, וגם אם אכל בלילה הראשון פחות מכשיעור ושולחנו בתוך הבית והשלים כאשר גם שולחנו בסוכה. ג- הנפ"מ בדין איסור האכילה. ד – ביאור דברי הרמב"ם לפי"ז. ה – שיטת השו"ע בזה, ונפ"מ לגבי השו"ע מים ושולחנו בתוך הבית. ו – דיוקים סותרים בלשון הרמב"ם מה הדין אם לא שייך שיגרר אחר מקום השולחן. ז – מבאר שחלוק לילה הראשון משאר הימים באופן זה ויישוב לשון הרמב"ם. ח – היאך הדין לפי השו"ע בנידון הנ"ל. ט – עוד נפ"מ בזה. י – קושית הביאור הלכה על פסק הרמב"ם דהא דצריך ראשו ורובו ושולחנו בסוכה הוא רק מדרבנן מהא דמשמע ברמב"ם דשיעור שבעה על שבעה הוא מדאורייתא, ביאור שיטת הרמב"ם דסוכה קטנה הכוונה שאין בסוכה שלו מקום לשולחן שלו. יא – כל הצד לחלק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה זה רק בדין האיסור אכילה שמא ימשך אבל לא בדין שהיו כאילו לא אכל בסוכה. יב – קושיא על פסק המחבר בשו"ע בענין זה.

סימן ב': בענין אכילה שתיה ולימוד בסוכה. ח.....

א – הרמב"ם הביא את מצות ישיבת סוכה בשתי הלכות. ב – גדר הדין שצריך לקרוא בסוכה הוא שהקביעות שלו לקרוא תהיה בסוכה. ג – גם לגבי שתיית יין הגדר הוא שצריך שהקביעות לשתות יין תהיה בסוכה ד – יש שתי הלכות במצות סוכה, עיקר הקביעות, והמעשים האסורים מחוץ לסוכה. ה – בגדר חיוב שינה בסוכה.

סימן ג': בענין גדר איסור האכילה חוץ לסוכה והשיעור בלילה הראשון. יא.....

א – דברי הטור בטעמא דבלילה הראשון סגי בכזית לקיום מצות סוכה וקושית הב"י עליו, ושיטת הר"ן בזה. ב – ביאור הגדר דאסור לאכול חוץ לסוכה ודברי המנחת חינוך והשערי ישר ומרן הגרי"ז בענין זה. ג – הגדר בחיוב של הלילה הראשון. ד – ביאור דברי הר"ן דהכתוב עשאו אכילת קבע לכזית בלילה הראשון. ה – ביאור דברי הטור שאסור לאכול כזית חוץ לסוכה בלילה הראשון קודם שקיים מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון. ו – דעת הרמב"ם והשו"ע בענין זה.

סימן ד': בענין ברכת לישב בסוכה על הכוס בליל יו"ט. יד.....

א – דקדוק בלשון הרמב"ם שיש פלוגתא בינו לרבתיא האם גם בליל יו"ט שני מקדש מעומד ומברך על הסוכה ואח"כ יושב. ב – צריך ביאור לשיטת הרמב"ם מדוע מברך בליל יו"ט ראשון לישב בסוכה על הכוס. ג – מבאר דהא שמברך לישב בסוכה על הכוס הוא משום לסמוך אותו לברכת שהחיינו. ד – ביאור דעת רבותיו ורבני ספרד דבליל יו"ט שני אין דין שהחיינו על מצות סוכה, ולכן לא בירכו

לישב בסוכה כלל על הכוס אלא קודם הקידוש. ה – הרמב"ם ס"ל דגם בליל יו"ט שני יש דין ברכת שהחיינו על מצות סוכה.

סימן ה': בדין ירדו גשמים ונכנס לבית ופסקו הגשמים לגבי המשך האכילה

והשינה ז

א – דקדוק לשון הרמב"ם שלגבי אכילה כתב אין מחייבין לחזור לסוכה, ולגבי שינה כתב אין מטריחין.
 ב – ביאור דברי הרמב"ם בזה. ג – נפ"מ האם צריך לפתוח את הגג שיש מעל לסוכה וסגרו אותו ע"י חבלים בזמן הגשמים. ד – גירסתנו בגמ' גם לגבי אכילה אין מטריחין. ה – בדברי הביכורי יעקב אם יש את הדין של הרי זה משובח בחזרה לסוכה כשפסקו הגשמים. ו – החילוק לשיטת הרמב"ם בין אכילה לשינה לענין זה.

סימן ו': בענין חיוב אבל בישיבת סוכה כא

דקדוק מלשון הרמב"ם מה החידוש בהא דאבל חייב בסוכה.

סימן ז': בענין פינוי הסוכה בשביעי, ובשמיני בחו"ל כב

א – דקדוק בלשון הרמב"ם שכתב בשמיני בחו"ל באופן שונה מבשביעי בא"י. ב – מחלוקת רש"י והר"ן בגדר הדין דגמר מלאכול ביום השביעי לא יתיר סוכתו. ג – נראה דהרמב"ם סבר כהר"ן בזה ולפי"ז ביאור שינוי הדין בשמיני בחו"ל מאשר בשביעי בא"י. ד – ביאור בעוד דקדוק בלשון הרמב"ם בענין זה. ה – טעם מדוע לא כתב הרמב"ם איסור לאכול מצה עשירה ביו"ט שני של פסח.

סימן ח': בענין ברכה על ספק מצוה ועל סוכה בשמיני בחו"ל כה

א – הרמב"ם כרך את הדין שאין מברכין על סוכה בשמיני בחו"ל עם הדין דאין מברכין על ספק מצוה ודברי הכס"מ והרמב"ם בתשובה לחכמי לונזל בזה. ב – סברא מדוע רק בגלל שאין מברכין על ספק מצוה לכן לא מברכין על סוכה בשמיני בחו"ל. ג – הוכחה מהא דאיכא מ"ד בגמ' דמברכין על סוכה בשמיני בחו"ל.

סימן ט': שיטת הרמב"ם דערבה שנקטם ראשה כשרה כז

א – שיטת הרמב"ם וצ"ע מקורו וטעמו. ב – במתני' בסוכה ל"ד ע"ב יש שתי מחלוקות בין התנאים, במנין הדסים, והאם הדס קטום כשר, וצ"ע מדוע נכתבו במתני' ביחד. ג – נראה דכל מה שכשר הדס קטום הוא בגלל שצריך שלשה הדסים ולא ניכר כ"כ הקטימה. ד – לפי"ז מיושב מדוע ר' ישמעאל כשחזר בו נקט אפי' שנים קטומים, ה – ביאור שיטת הרמב"ם דס"ל דפסול קטימה בערבה הוא רק לר' עקיבא דצריך ערבה אחת. ו – מזה ראיה לדעת האור שמח ששלשה הדסים ושת ערבות אין כשר אם נטלן כל אחד בזה אחר זה.

סימן י': בדין הדס שוטה לב

א – לשון הרמב"ם על היו שני עלין בשוה והשלישי למעלה מהן שנקרא הדס שוטה איזה דין יש בזה. ב – מקור דברי הרמב"ם מהסוגיא, ג – נראה דהדס שוטה אינו מין אחר לגמרי ורשאי להוסיפו

על מנין ההדסים. ד – זה מקור לשיטת הרמב"ם דרשאי להוסיף על מנין ההדסים.

סימן י"א: בענין איגוד הלולב לב

א – דקדוק לשון הרמב"ם שכתב מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת. ב – דברי הר"ן בשם הראב"ד שאם היו מינין אגודים והוסיף אח"כ מין אחר פסול לר' יהודה דלולב צריך אגד שדומה לתעשה ולא מן העשוי. ג – ביאור בדברי הראב"ד שהוא אפ"ל אם אין בלולב פסול של תולמ"ה. ד – נראה דלרבנן גם איכא דין זה עפ"י דברי מרן הגר"ז שדין איגוד הוא הידור במצות הנטילה ולא נוי בעלמא. ה – לפי"ז זהו כוונת הרמב"ם. ו – בסוגיא בסוכה ל"ז ע"ב משמע לא כדברינו ושיטת הרמב"ם בענין זה. ז – כתוב בספר הררי קדם (הרב שורקין) בשם מרן הגר"ח כדברינו. ח – ביאור מחלוקת הראשונים בענין זה עפ"י מחלוקת הראשונים אם בנטלן בזאח"ז צריך שיהיו כל המינין לפניו או שסגי שיהיו מצויין אצלו. ט – הגדר בדין איגוד תלוי מה הדין שצריך שיהיו כולם אצלו, י – בזה תלוי מחלוקת הראשונים האם צריך לאגוד את כל המינין או שסגי אם נתנן לתוך האיגוד.

סימן י"ב: בענין שיטת הרמב"ם בברכת לולב אחר הנטילה ובדברי מרן הגר"ז דצריך לנענע על אותו הלולב שנטל לז

א – שיטת הרמב"ם שדין עובר לעשייתן הוא לעיכובא וקשיית הפרי חדש על זה. ב – מחלוקת הקהילות יעקב והאבי עזרי האם מי שהפריש תרו"מ בלי ברכה ישאל על ההפרשה כדי שיוכל להפריש שוב עם ברכה. ג – דקדוק מלשון הרמב"ם כדעת האבי עזרי. ד – לפי"ז ביאור שיטת הרמב"ם. ה – דברי מרן הגר"ז שקיום נענועים הוא על הלולב שאותו נטל לעיקר המצוה, ו – לפי"ז ה"ה אם נטל ולא בירך שיכול לברך אח"כ רק אם ממשיך ליטול את המינים שנטל קודם, ז – גם לגבי אם נטל בזאח"ז שאם יטול שוב בבת אחת את אותם המינין שנטל כבר בזאח"ז מקיים את המצוה לכתחילה ליטול בב"א.

סימן י"ג: בענין בזאח"ז בג' הדסים ושתי ערבות מא

א – מחלוקת הגאון ר' מאיר שמחה זצ"ל והחזו"א זצ"ל אם מהני נטל ג' הדסים ושתי ערבות בזאח"ז. ב – שיטת הרמב"ם שאפשר להוסיף על מנין ההדסים, וקושיית הרא"ש על זה, וביאור שיטת הרמב"ם, וכיון שנראה מדברי הרמב"ם שכל דין שלשה הדסים הוא שתהיה אגודה של שלשה הדסים א"כ פשוט דלא מהני בזאח"ז.

סימן י"ד: בענין נטילת חלק מהמינים לאחר קיום המצוה מב

קושיא על דברי הט"ז דהנוטל חלק מהמינים לאחר קיום המצוה עובר משום בל תגרע.

סימן ט"ו: בענין נטילת לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת בזה"ז מג

א – דברי הרמב"ם שבזה"ז אע"פ שיודעין בקביעות החודש נשאר הדין שאין נוטלין לולב ביו"ט שחל בשבת וצ"ב, ובמ"מ ביאר בזה ודבריו צריכים ביאור. ב – דברי הריטב"א בזה ושלא משמע שכוונת הרמב"ם כדבריו. ג – וגם דדברי הריטב"א לא יתכנו לדעת הרמב"ם בענין יו"ט שני בזה"ז

דהוא מנהג של יו"ט ולא לנהוג כאילו אנו מסופקין בקביעה דירחא. ד – ועוד דלהרמב"ם הרי לגבי לולב ליכא כלל את התקנה של יו"ט שני. ה – ביאור הדבר עפ"י היסוד שאיסור שהוא משום סייג לא בטל. ו – לדעת התו' בע"ז אין יסוד זה ובע"כ דס"ל כדברי הריטב"א.

סימן ט"ז: שיטת הרמב"ם בענין חיבוט ערבה מז

א – שיטת הרמב"ם שהנביאים הוסיפו במקדש את החיבוט נוסף על עצם הנטילה שהיא מהלמ"מ. ב – וא"כ מדוע לא מברכין על הנטילה שהיא במקדש מדאורייתא ובזה"ז זכר למקדש. ג – מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בענין זה. ד – תמיה על מה שכתב הרמב"ם היאך עשו כשחל שביעי של חג בשבת שהביאו בערב שבת ולא כתב היאך עשו ביו"ט ראשון שהרי אסור ללקוט ביו"ט. ה – מצות ערבה במקדש היא מצוה ציבורית שיהיה במקדש מאורע של הבאת ערבה ושכל אחד לוקח מזה. ו – משמעות דברי הרמב"ם שאי אפשר לצאת בערבה שלקחה לשם מצות לולב לשם מצות ערבה במקדש וביאור הדבר לפי דברינו. ז-ח ולפי"ז הטעם שלא ברכו במקדש על עצם הנטילה. ט – יחקור האם בנטילת ערבה במקדש ובזמן הזה יש את הדין של כדרך גדילתן.

סימן י"ז: בענין היו"ט של שמיני עצרת נב

א – שנויי הלשון בין פירש"י בפרשת אמור לבין פירש"י בפרשת פינחס בפירוש התיבה עצרת. ב – הם שני דרכים. ג – הטעם מדוע פירש"י בכל מקום בדרך אחרת. ד – זה גם טעם מדוע בפרשת פינחס הביא רש"י עוד פירוש על התיבה עצרת ובפרשת אמור הביא רק פירוש אחד.



סוכות

סימן א

בענין ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית

ימשך אחר שולחנו. ואם אכל ושולחנו חוץ לסוכה עבר על איסור מד"ס, ככל גזירות חז"ל, אבל אין בזה עדיין לענין אם אכל בלילה הראשון בצורה כזאת, האם נאמר שאף שעבר על איסור גזירה מד"ס מ"מ קיים באכילתו את החיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון, שמה שעבר על האיסור מד"ס אינו מחייב שבגלל זה לא קיים את מצות האכילה בסוכה, אלא שעבר על איסור שמא ימשך, וע"ז הוסיף הרמב"ם שהוא כאילו לא אכל בסוכה שלא נחשב כמי שאכל בסוכה, וצריך בלילה הראשון לחזור ולקיים את מצות האכילה בסוכה כדין, והטעם הוא דמשום שמא ימשך אחר שולחנו חייבו חז"ל שצורת האכילה בסוכה תתקיים רק בצורה ששולחנו גם בתוך הסוכה, ואם אכל ושולחנו חוץ לסוכה צריך לחזור ולאכול בסוכה באופן ששולחנו גם יהא בתוך הסוכה.

ויש בזה גם גוונא שנפ"מ בהדין שהוא כאילו לא אכל בסוכה לגבי

א

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פרק ו' הלכה ח': מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה גזרה שמא ימשך אחר שולחנו ואפילו בסוכה גדולה עכ"ל. יש לדקדק בלשון הרמב"ם מה זה הכפילות שכתב הרי"ז אסור וכאילו לא אכל בסוכה, הלא דבר אחד הוא שלא חשוב כמי שאכל בסוכה, וממילא הוא אסור דהוא כאכל חוץ לסוכה, ובשו"ע או"ח סי' תרל"ד באמת הלשון הרי"ז כאילו לא אכל בסוכה, בלי תיבת אסור, וצריך להבין את דקדוק לשון הרמב"ם.

ב

והנראה בכוונת דברי הרמב"ם, דהנה מה שלאחר שכתב הרמב"ם אסור הוסיף לכתוב שהוא כאילו לא אכל בסוכה נראה דכוונתו, דאסור הכוונה שיש בזה איסור לעשות כן גזרה שמא

ב
ששון
סוכות
המועד

לכתחילה, שהרי פשוט שהאיסור לאכול בשולחנו חוץ לסוכה הוא רק בגוונא שבדעתו לאכול כשיעור החייב בסוכה, אבל אם אין בדעתו לאכול שיעור החייב בסוכה הרי יכול לאכול ממש חוץ לסוכה ולא שייך בזה איסור כלל, וא"כ אם אכל בלילה הראשון פחות מכשיעור ושולחנו בתוך הסוכה, ובא להשלים ולאכול את המשך השיעור כאשר שולחנו חוץ לסוכה, אבל במה שיאכל בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה הוא פחות משיעור המחוייב בסוכה, דמשום האיסור שמא ימשך הרי אין בזה דהרי יכול לאכול חוץ לסוכה ממש, אבל כיון דחשיב כאילו לא אכל בסוכה הרי לא יקיים בזה את המצוה לאכול בסוכה בלילה הראשון כהלכתה, דמה שאכל ושולחנו חוץ לסוכה לא יצטרף להשלים את השיעור.

ג

אולם עדיין לא נתבאר בזה מדוע היה צריך הרמב"ם להוסיף תיבת אסור, ולא סגי בהא דהוי כאילו לא אכל בסוכה, דהא ממילא כיון דלא חשיב כאכל בסוכה הרי הוא כלול באיסור אכילה חוץ לסוכה. והנראה בזה, דס"ל להרמב"ם דכל מה דחשיב כאילו לא אכל בסוכה, לא מהני אלא דאין זה צורת שלימות האכילה בסוכה, אבל לא שייך שיחשב כאילו

אכל חוץ לסוכה, דמ"מ אינו ממש חוץ לסוכה דהא ראשו ורובו בסוכה, וא"כ דין זה שייך רק לגבי מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון של יו"ט, שאין זה אכילה בסוכה כהלכתה ולא יצא יד"ח המצוה מדרבנן, וצריך לאכול שוב כאשר גם שולחנו בסוכה, אבל לגבי שאר החג שאינו חייב לאכול בסוכה אלא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, לא יכול להחשב חוץ לסוכה, אלא כל מה שאסור לאכול בשאר ימות החג כאשר שולחנו חוץ לסוכה הוא רק משום האיסור והגזירה שמא ימשך אחר שולחנו.

ד

ונמצא שיש בזה שני דינים וצריכין לתרווייהו, דין אחד הוא דין האיסור והגזירה שמא ימשך שרק משום זה אסור לאכול כל החג כאשר שולחנו חוץ לסוכה, אבל אין זה מספיק להפקיע את המצוה אם עבר ואכל בלילה הראשון, אלא דאיכא בזה עוד דין שמהני רק להפקיע את המצוה בלילה הראשון שאם אבל באופן זה הוא כאילו לא אכל בסוכה, וצריך לחזור ולאכול כאשר גם שולחנו בתוך הסוכה, ומבואר שפיר דברי הרמב"ם במה שכתב הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה משום שני הדינים שיש בזה, וכש"נ.

ששון

סימן א

המועד

ג

ה

ולפי"ז נראה דהשו"ע דכתב רק שהוא כאילו לא אכל בסוכה בלי תיבת אסור, היינו דס"ל דנחשב כאילו אכל ממש חוץ לסוכה, ולכן אסור גם בכל החג, והכל דין אחד.

ונפ"מ בזה לגבי השותה מים וכיוצא בזה שאין חייב שיהיה בסוכה אבל מי שיחמיר על עצמו שיהיה בסוכה הרי"ז משובח, אם שתה ואכל בגוונא ששולחנו חוץ לסוכה, דעצם האיסור והגזירה שמא ימשך לא שייך כאן כיון שאין בזה חיוב שיהיה בסוכה, אבל לפי השו"ע הרי נחשב כאילו ששתה חוץ לסוכה ואינו משובח, אולם להרמב"ם שבכל החג נוהג רק האיסור והגזירה שמא ימשך, דמה שנחשב כאילו לא אכל בסוכה הוא רק לגבי הלילה הראשון שחייבים שיהיה אכילה בסוכה כהלכתה, אבל אינו נחשב חוץ לסוכה, א"כ אם שותה מים וכיוצא בזה בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה חשיב שפיר כשתה בסוכה והרי"ז משובח, דהעיקר בזה הוא שלא שתה חוץ לסוכה.

ו

והנה יש לעיין בגוונא שאחד יושב בסוכה ושולחנו במקום סכך פסול סמוך לדופן, באופן שאסור לאכול תחת

הסכך הפסול, אבל השולחן תופס את כל המקום של הסכך הפסול שלא שייך שימשך אחר השולחן כי לא יכול להיות שם ביחד עם השולחן, אם מותר לאכול כשרק הוא בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה בציוור זה, ויש לדקדק בדברי הרמב"ם דיוקים סותרים, דמסוף דברי הרמב"ם שכתב עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה, נראה שמוכרח שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, ואם מקום השולחן דינו כחוץ לסוכה אסור לאכול באופן זה, וזה מה שבא הרמב"ם להשמיענו בזה, דאי לאו הכי שפת יתר הוא דהא פתח מי שהיה וכו' ושולחנו בתוך ביתו וכו' הרי זה אסור, ומדוע צריך להוסיף עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה הא פשיטא הוא, אלא ע"כ שבא למעט בגוונא שאפי"אם השולחן במקום שלא שייך שמא ימשך אסור לאכול עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, אולם יש לדקדק בתחילת דברי הרמב"ם לאידך גיסא, שכתב הרמב"ם: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה, ותמוה מדוע צריך הרמב"ם לפרט בתוך ביתו או חוץ לסוכה, שיכתוב חוץ לסוכה ודי בזה, וכן כתב בשו"ע "ושולחנו חוץ לסוכה", ונראה דהרמב"ם בא ללמדנו דכמו שבתוך ביתו היינו מקום שאפשר להמשך שם, הכי נמי ודומיא דהכי הוא כל חוץ לסוכה

שאסור הוא רק אם הוא מקום ששייך להמשך שם עם השולחן ולא בגוונא שהשולחן תופס את כל המקום הפסול שלא יכול להיות שם עם השולחן, ונמצא שיש סתירה בדקדוק דברי הרמב"ם.

ז

ומה שנראה בזה דבאמת איכא חילוקא בזה ודברי הרמב"ם נחלקים לשני דינים, דבדין האיסור והגזירה שמא ימשך, בגוונא שלא שייך שימשך אחר שולחנו אין את הגזירה, אבל בדין שהוי כאילו לא אכל בסוכה כל שאין שולחנו בתוך הסוכה ממש לא חשיב כאוכל בסוכה, וכך דברי הרמב"ם מתחלקים: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור – (שאם שולחנו במקום שיכול להמשך שם שהוא בתוך ביתו או חוץ לסוכה אז הוא דאסור) וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה (דלגבי הדין דהוא כאילו לא אכל בסוכה בזה בעינן שיהא שולחנו בתוך הסוכה ממש דצורת האכילה בסוכה כהלכתה היא רק אם הוא ושולחנו בתוך הסוכה ממש), ונמצא שבשאר הימים שאז שייך רק דין האיסור שמא ימשך, בזה רק אם שולחנו במקום ששייך שימשך לשם הוא דאסור אבל יכול לאכול אם שולחנו נמצא במקום

פסול שלא שייך שימשך לשם, אבל בדין מצות האכילה בסוכה בלילה הראשון שצריך שיהיה אכילה בסוכה בשלימות בזה כל ששולחנו לא בתוך הסוכה ממש לא קיים את המצוה כהלכתה.

ח

והנה השו"ע בסי' תרל"ד סעיף ד' כתב וז"ל: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה ואכל כאילו לא אכל בסוכה אפילו אם היא סוכה גדולה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו עכ"ל, הרי דלא הוסיף תיבות "עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה" כמו שכתב הרמב"ם, וגם בתחילת ההלכה לא כתב "ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה", אלא רק "חוץ לסוכה", ונראה דכיון דנתבאר דס"ל לשו"ע דחד דינא איכא בזה דאם שולחנו חוץ לסוכה הוי כאילו אכל חוץ לסוכה ממש, ולכן גם בשאר ימות החג אסור לאכול כאשר שולחנו חוץ לסוכה דזהו הגזירה שבזה, א"כ דין זה נוהג גם כאשר שולחנו נמצא במקום שאינו כשר לסוכה אף שלא שייך שם שימשך אחר שולחנו, ולכן לא הוסיף לכתוב ושולחנו בתוך ביתו כי אין צריך ללמדנו שחוץ לסוכה הוא דומיא בתוך ביתו, ולכן לא הוסיף לכתוב עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה, כי זה כלול במש"כ בתחילה ושולחנו חוץ לסוכה, שחד דינא

ששון

סימן א

המועד

ה

ורק בשעה שיושב בצד אחד אז שאר המקומות אינם בדין פסל אלא בדין דופן עקומה, אבל מדין מה שצריך ששולחנו יהא בתוך הסוכה הרי כיון שמקום ישיבתו נדון בדין פסל הרי אז אין הכשר סוכה למקום שולחנו, ויצא דבגוונא דא להרמב"ם כשר בשאר הימים ורק ללילה הראשון אי"ז כשר לקיום המצוה, ולהשו"ע גם בשאר הימים אי"ז כשר דלא חשוב שיושב הוא ושולחנו בתוך הסוכה.

והנה הביאור הלכה בסי' תרל"ד סעיף ד' הקשה על הרי"ף והרמב"ם שמפרשים שגם בסוכה גדולה הלכה כב"ש שצריך שיהיה ראשו ורובו ושולחנו בסוכה, והוא משום דגם בסוכה קטנה סיבת הפסול היא משום הגזירה שמא ימשך ואם פוסקים כב"ש בסוכה קטנה ה"ה בסוכה גדולה, ונמצא דגם בסוכה קטנה מדרבנן הוא דבעינן שיהיה ראשו ורובו ושולחנו, והקשה הביאור הלכה דמשמע בכל הסוגיות דשיעור סוכה שבעה על שבעה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן, ובאמת דכן נראה להדיא ברמב"ם דבסוכה קטנה הוא רק משום הגזירה דשמא ימשך, ופשטות דברי הרמב"ם בריש הלכות סוכה דשיעור הסוכה שבעה על שבעה הוא מדאורייתא.

איכא שמשום שמא ימשך אחר שולחנו תקנו שצורת הישיבה בסוכה היא רק כאשר גם שולחנו בתוך הסוכה, ולא באופן אחר, ואם אכל ושולחנו לא בתוך הסוכה חשיב כאילו אכל חוץ לסוכה ממש.

ט

ויש עוד נפ"מ בהדין שאם שולחנו חוץ לסוכה הוי כאילו לא אכל בסוכה, בגוונא המבואר בשער הציון בסי' תרל"ג אות כ"ג מהדגול מרבבה שאם הסוכה גבוהה מעשרים אמה ויש באמצע איצטבא ששם החלל הוא פחות מעשרים אמה, ויש ארבע דפנות לסוכה, והמרחק מכל דופן עד מקום האיצטבא הוא פחות מארבע אמות, שיכול לשבת בכל המקום שסביב לאצטבא מדין פסל, שהמקום שיושב הוא הפסל ושאר הג' דפנות הם דופן עקומה, [ועיי"ש מה שהביא מהביכורי יעקב], וא"כ אם ישב תחת הסך הגבוה מעשרים אמה הכשר מדין פסל הנמצא בצד אחד ושולחנו היה תחת הסך הגבוה מעשרים אמה הנמצא בצד שעל ידו, שאם היכן שיושב כשר מדין פסל הרי שמקום השולחן הוא תחת דופן עקומה, שמצד הגזירה שמא ימשך אחר שולחנו ליכא למגזר בזה, דאם ימשך למקום השולחן הרי יהא שם כשר מדין פסל ושאר המקומות יהיו הדופן עקומה,

בסוגיא דף ג' ע"א כלל מזה. [וצריך עדיין לבאר את הסוגיא בדף ב' ע"ב שדעת רב חנן שפסול עשרים אמה נאמר רק במחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ובכלל קשה דאם הכל זה מדרבנן איך תלוי דין גובה עשרים אמה בשיעור דרבנן ואכמ"ל].

יא

והנה נראה דכל מה ששייך לחלק בין סוכה קטנה שאינה מחזקת את שולחנו לבין סוכה גדולה שמחזקת את שולחנו זה שייך רק בדין האיסור והגזירה שמא ימשך ששייך שהגזירה קיימת רק אם אין מקום בסוכתו לשולחנו, אבל אם גדר הדין שלא חשיב ישיבה בסוכה אלא אם שולחנו אתו בסוכה, לא שייך לחלק ולומר שרק בסוכה קטנה שאין מקום לשולחן אז לא חשוב ישיבת סוכה בלי שולחנו אבל בסוכה גדולה שיש מקום בסוכתו לשולחנו יהא חשוב ישיבת סוכה גם בלי שולחנו, ונראה דמזה הוציא הרמב"ם שע"כ נאמר בזה דין איסור גרידא שמא ימשך בלי הדין שחשוב כמו שלא אכל בסוכה, ושייך שני נדונים בסוכה קטנה וסוכה גדולה בגזירה גופא, אבל אם נסבור דלא כהרמב"ם בזה אלא דעיקר הגזירה היא שבלי שולחנו חשוב כאכל חוץ לסוכה ע"כ צריך לומר כשאר הראשונים בזה שסוכה קטנה זה לא נידון

ונראה לבאר את שיטת הרי"ף והרמב"ם, שסוכה קטנה לשיטתם אין הכוונה שאין בה שיעור ז' על ז', דודאי איכא שיעור ז' על ז' שהוא מדאורייתא, אלא מה שאמרו בגמ' סוכה קטנה שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, היינו שיושב על שולחן שאין מקום בסוכה שלו להכניסה שם, וסוכה גדולה היינו שיש מקום בסוכתו להכניס את השולחן שיושב עליו, אלא שהוא יושב על פתח הסוכה ושולחנו בחוץ, ושני נדונים הם בגזירה של שמא ימשך, דהיה מקום לומר שהגזירה היא רק בסוכה קטנה שאין מקום בסוכתו להכניס את השולחן שיושב עליו, אלא שהוא יושב על פתח הסוכה ושולחנו בחוץ, ואם ירצה להיות במקום אחד עם שולחנו מוכרח לצאת מסוכתו, ושייך ע"ז הגזירה שמא ימשך, אבל אם יש מקום בסוכתו להכניס שם את שולחנו אין לגזור, שאם ירצה להיות ביחד עם שולחנו יכניס שולחנו לסוכה דהא יש לו מקום בסוכה.

וע"ז השמיעונו ב"ש שגם בסוכה גדולה גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו ויצא מהסוכה. וב"ה פליגי על עיקר הגזירה שמא ימשך ובזה פסקינן לגמרי כב"ש, [וסברא זו כבר כתבה הר"ן בפרק שני], אבל שיעור סוכה ז' על ז' הוא לכולי עלמא והוא מדאורייתא ולא איירי

ששון

סימן א

המועד

ז

אולם נראה דהא באמת משמע דר' יוחנן בו החורנית ישב בסוכה גדולה אלא ששולחנו היה בתוך הבית, דלא כתוב שישב בסוכה שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, אלא ששולחנו היה בתוך הבית, וא"כ נראה דלכן אמרו לו את הדין של כאילו לא אכל בסוכה, שאם הגזירה היתה רק בסוכה קטנה הרי ע"כ שהוא רק דין איסור ולא דהוי כאילו לא אכל בסוכה, ולכן אמרו לו שכיון שהגזירה היא גם שהוא כאילו לא אכל בסוכה ולא קיים מצות סוכה ובע"כ שזה שייך גם בסוכה גדולה, וכש"נ.

יב

ולפי"ז יש להקשות על פסק המחבר בשו"ע שכיון שהביא שכל הגדרת הגזירה היא שכאילו אכל חוץ לסוכה וזה מספיק גם לשאר הימים שלכן אסור לאכול כששולחנו חוץ לסוכה, א"כ לא שייך לומר שדין זה הוא רק בסוכה קטנה ולא בסוכה גדולה, וצריך לומר כשאר הראשונים שמחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה זה בתרתי דברים נפרדים ולא ששניהם משום הגזירה שמא ימשך, וא"כ צריך להיות שבסוכה גדולה הלכה כב"ה שאין גזירה, וצ"ע.

בגזירה של שמא ימשך, ורק סוכה גדולה דנים עליה לגבי הגזירה של שמא ימשך.

וצריך לומר לפי"ז לשיטת הרמב"ם, שאם מחלוקת ב"ש וב"ה היתה רק בסוכה קטנה אבל בסוכה גדולה היה כשר לכו"ע הרי היה הגדר שרק דין איסור יש כאן ואין כלל את הדין שאם אכל ושולחנו חוץ לסוכה הוי כאילו לא אכל בסוכה, ויש לבאר לפי"ז את המשנה בפרק ב' מסוכה, שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית ומצאוהו אוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ואמרו לו ב"ש א"כ היית נוהג לא קימת מצות סוכה מימך שבאמת נראה שלשון זה הוא המקור לדין הנוסף שמבואר ברמב"ם שהוא כאילו לא אכל בסוכה, שזה מה שאמרו לו לא קימת מצות סוכה מימך. אבל יש לדקדק מדוע ב"ש אמרו לר' יוחנן בן החורנית את הדין הנוסף שהוא שלא קיים מצות סוכה, ולא את הדין איסור מדרבנן בעצם המעשה, ובפרט לפי מה שנתבאר לדעת הרמב"ם שהדין כאילו לא אכל בסוכה זה שייך רק ללילה הראשון, ומדוע לא אמרו לו את הדין איסור שהוא הסיבה לאיסור לאכול בשולחנו בתוך הבית כל ימי החג.



סימן ב

בענין אכילה שתיה ולימוד בסוכה

ב

והנה בהא שמבואר בסוכה כ"ח עמוד ב' והביאו הרמב"ם בהלכה ט' שכל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה, צריך ביאור גדר הדין בזה, דהרי האיסור בחוץ לסוכה נאמר רק על אכילה ושינה, ומשמע דאין איסור לקרוא חוץ לסוכה, וא"כ מהו גדר החיוב שנאמר לקרוא בסוכה.

והברור בזה דהא שנאמר שקורא בסוכה, היינו לענין שצריך שתהא סוכתו קבע, ובזה נאמר שהמקום הקבוע שלו לקרוא בחג יהי' בסוכה, ואם מקום הקריאה הקבוע שלו בחג הוא חוץ לסוכה לא קיים כראוי מצות סוכה, אבל באופן עראי מותר לקרוא לפעמים חוץ לסוכה, ואין איסור כלל על כל פעם ופעם שקורא חוץ לסוכה, ומשא"כ על אכילה ושינה שנאסר אפי" פעם אחת לעשותם חוץ לסוכה.

ג

והנה בהא דמבואר בסוכה דף כ"ח ע"ב והובא ברמב"ם בהלכה ה' דאוכל ושותה בסוכה כל שבעה, כתב הביאור הלכה בס"י תרל"ט בסעיף ב' בד"ה ויין,

א

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פרק ו' הלכה ה': כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים כיצד כלים הנאים ומצעים הנאים בסוכה וכלי שתיה כגון אשישות וכוסות בסוכה וכו', ובהלכה ו': אוכלין ושותין וישנין בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם כן אכל אכילת עראי וכו' ואין ישנין חוץ לסוכה אפילו שינת עראי ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה וכו'. עכ"ל.

דברי הרמב"ם צריכים ביאור, שכפל חיוב סוכה בשתי הלכות מה הכוונה בזה, ומדוע בהלכה ה' לא נקט שינה במפורש אלא הוא נכלל בתיבת "דר", ובהלכה ו' כתב במפורש, ואת איסור אכילה ושינה חוץ לסוכה כתב רק בהלכה ו', והא שצריך לעשות את סוכתו קבע כתב בהלכה ה', כל זה צריך פירוש.

ששון

סימן ב

המועד

ט

אבל בהיתר לשתות חוץ לסוכה נקט רק מים, דמים יכול לשתות חוץ לסוכה אפי' בקביעות, אבל יין או שאר משקין צריך שהקביעות לשתות אותן תהיה בסוכה, ורק שאין איסור לשתות אותן לפעמים שלא בקביעות חוץ לסוכה.

ד

ונמצא דשתי הלכות יש במצות סוכה, האחת היא עיקר המצוה שיהיה דירתו בסוכה כל שבעה, וזה מה שכתב הרמב"ם בהלכה ה' שאוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעה, ושם כתב את הדין שעושה את ביתו עראי ואת סוכתו קבע שהם הדינים מה שצריך שיהיה קביעות האדם בסוכה כל שבעה, והשנית, היא ההלכה המבוארת בהלכה ו' שהם המעשים שאסור לעשותם חוץ לסוכה אפי' פעם אחת שהם אכילה ושינה, וזה ביאור הכפילות בדברי הרמב"ם.

ולפי"ז נראה דגירסת רבנו מנוח בהלכה ו' שגרס אוכלין וישנין בסוכה כל שבעה בלי תיבת ושותים, היא גירסא ישרה מאוד, שכש"נ הרי דין שתיה בסוכה שייך רק למה שכתב הרמב"ם בהלכה ה' שהיא עיקר המצוה שידור בסוכה כל שבעה, אבל בדין המבואר בהלכה ו' שהוא המעשים שאסור לעשותם חוץ לסוכה אפי' פעם אחת אין שתיה בכלל,

שמזה שכתב הרמב"ם בהלכה ו' ומותר לשתות מים חוץ לסוכה, מוכח שיין חייב לשתות בסוכה, וא"כ זהו הביאור במש"כ הרמב"ם שאוכל ושותה בסוכה כל שבעה דקאי על יין [או שאר משקים חוץ ממים] וזהו דלא כמש"כ בשו"ע שמותר לשתות אפי' יין חוץ לסוכה עכת"ד, אכן באמת קשה על זה דהא הרמב"ם בהלכה ו' כתב ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה, ולא הזכיר שאסור לשתות יין חוץ לסוכה, ומשמע דמותר לשתות יין לבד חוץ לסוכה, וא"כ דברי הרמב"ם סתרי אהדדי.

והנראה לומר בזה, דכל הדין שיין [או שאר משקין] חייבין בסוכה היינו בדין שעושה את סוכתו קבע כמו שכתבנו לגבי הדין שצריך לקרוא בסוכה, וה"ה הכא שמקום קביעות שתיית יין של האדם בחג יהיה בסוכה, ואם הקביעות שלו לשתות יין הוא חוץ לסוכה לא קיים כראוי מצות סוכה, וזה גם נלמד מהדין שמבואר ברמב"ם בהל' ה' שכלי שתיה צריכים להיות בסוכה, והוא מפני שהקביעות לשתיה צריך שתהי' בסוכה, אבל אין איסור על פעם אחת שלא בקביעות ששותה יין חוץ לסוכה, ולא כמו סעודה שאסור אפי' פעם אחת לסעוד חוץ לסוכה, ולכן לא כתב הרמב"ם בהלכה ו' שאסור לשתות יין חוץ לסוכה,

ששון
סוכות
המועד

ורק אכילה ושינה הם דאסור לעשותם
חוץ לסוכה אפי' פעם אחת.

ה

והא שהרמב"ם בהלכה ה' לא כתב שינה
במפורש אלא כללו במש"כ שדר
בסוכה, הוא משום שחלוק הא דהאכילה
בסוכה מהא דהשינה בסוכה, דהאכילה
בסוכה היא משום עצם מעשה האכילה,
שמקום האכילה הוא חלק מעצם צורת
האכילה, שהאדם אוכל בביתו, אבל
השינה בסוכה אינה מעצם צורת גוף
השינה, שמה שהאדם ישן בביתו אינו

משום שהשינה יותר מעולה בבית, אלא
משום שכיון שהאדם נמצא בביתו הרי
הוא גם ישן שם, ולכן צריך שהשינה
תהיה בסוכה, ולכן בהלכה ה' שבא
הרמב"ם להגדיר את מהות מצות סוכה,
כתב אוכל ושותה ודר בסוכה, שזה עיקר
הגדרת המצוה, שהקיום באכילה בסוכה
הוא שעצם האכילה היא בסוכה, והקיום
בשינה בסוכה היא במה שהאדם דר
בסוכה ולא משום עצם גוף השינה. אבל
בהלכה ו' שבא הרמב"ם לומר את פרטי
הדינים איזה מעשים צריך לעשות בסוכה
כתב בפירוש שישנין בסוכה.



יא

המועד

סימן ג

ששון

סימן ג

בענין גדר איסור האכילה חוץ לסוכה, והשיעור בלילה הראשון

לאכול כזית חוץ לסוכה אפי' בלילה הראשון קודם אכילת הכזית בסוכה, וי"ל דהר"ן פליג בזה על הטור.

ב

והנראה בביאור דברי הטור, דהנה בגדר כל הך מילתא שאסור לאכול סעודת קבע חוץ לסוכה, נקט במנחת חינוך מצוה שכ"ה שהוא ענין של איסור דהרי אין חיוב לאכול בסוכה, אלא שאם אוכל חייב שיהיה בסוכה, והוא רק ענין של איסור אכילה חוץ לסוכה, אך עיין להשערי ישר שער ג' פרק י"ט וכן מטו בי מזרשא בשם מרן הגרי"ז זצ"ל דנקטו דאינו כלל גדר של איסור אלא דהוא מצוה, אלא דכשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה, אולם באמת שצריך ביאור הגדר בזה, דזהו דבר שאינו מובן לומר שנאמר שבסוכות כאשר האדם אוכל סעודת קבע צריך לקיים באכילתו מצוות סוכה ועצם האכילה היא מחייבת מצוות סוכה. אלא נראה שהגדר בזה הוא כך, שבאמת במ"ע דבסוכות תשבו שבעת ימים, אינו רק אפשרות לקיים מצוות סוכה לפי כמה שיאכל וידור בסוכה,

א

כתב הטור בס"י תרל"ט: ומיהו משאכל בה כזית דגן יצא אע"ג דשיעור אכילה בלא סוכה הוא בכביצה שאני ליל ראשון שהוא חובה טפי ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאוכלו חוצה לה הלכך יוצא בה נמי ידי חובת סוכה, עכ"ל. והבית יוסף תמה על דברי הטור שכתב שהטעם שיוצא יד"ח מצות סוכה בלילה הראשון בכזית הוא משום שבלילה הראשון אסור לאכול אפי' כזית חוץ לסוכה, דהיא גופא מנלן, ומדוע לא כתב שהטעם הוא משום דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות מה התם בכזית אף כאן בכזית, והביא הב"י שם את דברי הר"ן שכתב בטעם הדיעה שיוצאים יד"ח בלילה הראשון בכזית אפי' שבשאר ימות החג כזית עראי הוא כיון שהכתוב קבעו חובה בלילה הראשון עשאו אכילת קבע עכ"ל, ולכאורה לפי סברת הר"ן יש לומר דהכתוב עשאו קבע זה רק על הכזית שאוכל בסוכה שמקיים על ידו מצות סוכה, שלגבי זה נעשה קבע, אבל אם אוכל חוץ לסוכה בזה נשאר הכזית כמו כל ימות החג שהוי עראי, ויהיה מותר

יב
ששון
סוכות
המועד

אלא דכל איש ישראל מחוייב שכל שבעת ימי חג הסוכות יהא מקום דירתו ועיקר קביעותו בסוכה, וזהו הדין האמור בסוכה כ"ח דכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע, ואפי' בשעה שאינו נמצא בסוכה, הרי עצם זה שדירתו היא הסוכה בזה הוא קיום מצותו, וע"ז נאמר דאה"נ דאם לא יאכל אכילת קבע כלל הרי נשאר שדירתו היא הסוכה, אבל אם יאכל אכילת קבע חוץ לסוכה הרי דבזה קבע דירתו חוץ לסוכה בחג, ובזה הפקיע את הקיום התמידי שלו להיות דר בסוכה בחג וזה גדר האיסור לאכול חוץ לסוכה, דאינו איסור בעצם המעשה, אלא הפקעת קיום המצוה.

ג

ונראה דזה הגדר בחיוב לאכול בלילה הראשון בסוכה, דבשאר ימי החג אפי' אם לא אוכל וישן כלל ואינו נמצא בסוכה, חשיב שהסוכה היא דירתו ומקיים את מצות סוכה, אבל המצוה בלילה הראשון הוא שיעשה מעשה של אכילה בסוכה שע"ז יחול שהסוכה היא דירתו בחג וע"ז יקיים את מצות סוכה כל ימי החג אף שלא יעשה מעשה של אכילה ודירה בסוכה אם אך לא יעשה מעשה של הפקעת הדירה בסוכה ע"י אכילה ושינה חוץ לסוכה.

ד

ונראה דזה הביאור בדברי הר"ן דהכתוב עשאו אכילת קבע לכזית בלילה הראשון, דאה"נ דכל שאוכל כזית בסוכות חוץ לסוכה כיון דהוי אכילת עראי לא נחשב שהפקיע את דירתו בסוכה, ומותר לאכול כזית חוץ לסוכה, אבל זהו רק לגבי ההפקעה שנשאר שדר בסוכה אע"פ שאכל כזית שהוא עראי חוץ לסוכה, אבל להחל את דירתו בסוכה בלילה הראשון מהני שפיר גם ע"י כזית בסוכה, שודאי ששייך שמה שאוכל כזית בסוכה הוא משום ששם דירתו, ורק שבשאר ימות החג שמצותו לדור בסוכה אין בכזית הפקעה לקיום מצותו, אבל להחשיב שאוכל בסוכה כזית משום ששם דירתו זה שייך, וזהו מצותו בלילה הראשון, וזהו כוונת הר"ן שכיון שהכתוב קבעו חובה עשאו אכילת קבע.

ה

ודאתינן להכי נראה לבאר דברי הטור כך, דס"ל להטור דאף שאחר שקיים מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון ע"י כזית וקבע שדר בסוכה, רק אם יאכל אח"כ שיעור קבע בכביצה חוץ לסוכה הוא דיחשב הפקעה לדירתו בסוכה, משום שאחרי שחל שדר בסוכה ע"י כזית כמצותו, לא יפקע אלא ע"י

ששון

סימן ג

המועד

יג

לכן יכול להיות עצם הדין שגם באכילת כזית בסוכה בלילה הראשון מקיים מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון.

ולפי"ז באמת ודאי שמקור הדין שמהני אפי' כזית לקיום מצות אכילה בסוכה בלילה הראשון, הוא מדילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, וכמש"כ הבית יוסף, אלא שכוונת הטור היא רק להוסיף שבגלל שמהני כזית לקיום המצוה ע"כ אסור לאכול קודם אפי' כזית חוץ לסוכה.

ו

אכן מסתימת הרמב"ם והשו"ע שלא כתבו דין זה, נראה דודאי דפליגי על הטור בזה וס"ל דאפי' קודם שאכל את הכזית בסוכה, מ"מ האיסור לאכול חוץ לסוכה הוא כמו שאר הימים שהוא רק בשיעור של קבע, והיינו טעמא דכיון שמתחילת החג חל עליו המצוה לדור בסוכה לא חשיב הפקעה מדירתו בסוכה אלא אם אכל בשיעור קבע חוץ לסוכה ולא בפחות, כמו לאחר אכילה בסוכה בלילה הראשון.

אך המגן אברהם והמ"ב העתיקו את דברי הטור שאסור לאכול אפי' כזית חוץ לסוכה בלילה הראשון לפני שקיים את דין אכילה בסוכה בלילה הראשון.

כביצה חוץ לסוכה, אבל בלילה הראשון קודם שיאכל בסוכה ויקיים מצות אכילה בלילה הראשון, הרי זה ברור דהמ"ע דבסוכות תשבו שבעת ימים הוא מתחילת הלילה, שמתחילת הלילה מצווה כל איש ישראל שתהא דירתו בסוכה, ורק שאינו מחויב לאכול ממש בסוכה בתחילת הלילה, אלא כיון שמצותו לאכול בלילה זה בסוכה זה עושה שמתחילת הלילה נחשב שדר בסוכה, אבל אם אוכל אפי' כזית חוץ לסוכה קודם שאכל כזית בסוכה, ועדיין לא החל את זה שדירתו בסוכה, כיון שנאמר שע"י כזית מהני להחל שדר בסוכה, ה"ה דמהני שאם אכל כזית חוץ לסוכה קודם שאכל הכזית בסוכה, הופקע הזמן הזה שעדיין לא אכל בסוכה ויצא מכלל כל השבעת ימים שצריך להיות בהם דר בסוכה, ורק אחרי שקיים מצות אכילת סוכה בלילה הראשון שחל שדר בסוכה כמצותו אז אם יאכל פחות מכביצה חוץ לסוכה לא מהני להפקיע את דירתו, כן נראה בכוונת דברי הטור, ואף שלשונו נראה שכוונתו שכיון שאסור לאכול כזית חוץ לסוכה לכן מקיים מצות סוכה בכזית, צריך לדחוק ולומר שכוונתו שכיון שבגלל הדין שמקיים מצות סוכה אפי' בכזית יהיה הדין שאסור לאכול אפי' כזית חוץ לסוכה לפני שאכל בסוכה



סימן ד

בענין ברכת לישב בסוכה על הכוס בליל יו"ט

א

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פרק ו' הלכה י"ב ז"ל: כל זמן שיכנס לישיב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישיב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישיב בסוכה ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן ומסדר כל הברכות על הכוס נמצא מקדש מעומד ומברך לישיב בסוכה ויושב ואח"כ מברך על הזמן וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו עכ"ל. נראה לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב היה מנהג רבותי וכו' לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות, שרק בליל יו"ט ראשון נהגו כן ולא בליל יו"ט שני, שלא כתב הרמב"ם בלילי יו"ט אלא בליל ראשון.

וצריך לדעת איך נהגו בליל יו"ט שני, ומה החילוק בזה, ואמנם שבעצם הדין שהביא הרמב"ם כתב בזה"ל: בלילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן, ונראה שכונתו שגם בליל יו"ט שני כך הוא הסדר, ופליג בזה על רבותי ורבני ספרד, ורק שהביא מהם ראייה על הקידוש מעומד בליל יו"ט, אף

שהם נהגו את זה רק בליל יו"ט ראשון והרמב"ם דעתו שגם בליל יו"ט שני וצריך לבאר פלוגתתם.

ב

והנראה בזה, דהנה צריך להבין את הטעם שמסדרין את ברכת לישיב בסוכה על הכוס בליל יו"ט ראשון לדעת הרמב"ם, דבשלמא אם אין מברכין לישיב בסוכה אלא בשעת אכילה כדעת רבנו תם וסייעתו, הרי בקידוש הוא התחלת האכילה ולכן מברכין אז, וגם בקידוש בשבת חול המועד מברכין אחר הקידוש לפני ששותין מן היין, כמ"ש ברמ"א בסי' תרמ"ג סעיף ג', ועיי"ש בביאור הגר"א שהוא נלמד מהא דבליל יו"ט ראשון מברכין אחר הקידוש לפני ששותין מן היין, והטעם מפני שהוא התחלת הסעודה, אבל לדעת הרמב"ם שמברך לישיב בסוכה מיד כאשר נכנס לסוכה קודם שישיב, ורק על ליל יו"ט ראשון כתב שמקדש מעומד ואומר לישיב בסוכה ואח"כ יושב ומברך שהחיינו, ולשיטתו הרי בקידוש ליל שבת חוה"מ מברך לישיב בסוכה ויושב ואח"כ מקדש משום שאין צריך לברך לישיב בסוכה

טו

המועד

סימן ד

ששון

שני בקידוש אומרים קודם זמן ואח"כ סוכה דבליל שני אין דין לומר זמן על הסוכה דהא אפי' אם יום ראשון היה חול יצא בזמן על סוכה דלא גרע משעת עשייה, וי"א דגם בליל שני יש לומר זמן באחרונה דתמיד אומרים זמן בסוף, ומבואר דלכל השיטות אין חיוב ברכת שהחיינו בליל שני על מצות סוכה ורק על היו"ט צריך לברך שהחיינו, ולפי"ז נראה דלפי שיטת הרמב"ם שמברך לישב בסוכה על הישיבה ולא על האכילה, וכל מה שבליל יו"ט ראשון מברך על הכוס ומקדש מעומד בשביל זה, זהו רק משום ברכת שהחיינו שתהא על הכוס ובשעת התחלת קיום המצוה, א"כ כל זה בליל ראשון שיש דין שהחיינו משום מצות סוכה אבל בליל שני כיון שאין דין שהחיינו משום מצות סוכה הרי שפיר לברך לישב בסוכה וישב מיד ואח"כ יאמר את הקידוש בישיבה בלי ברכת לישב בסוכה, וזהו מה שמדוקדק בדברי הרמב"ם שרבותיו ורבני ספרד קידשו מעומד בליל ראשון, ומשמע דבליל שני לא נהגו כן, והוא כמש"כ שס"ל שבליל שני אין ברכת שהחיינו משום הסוכה, ואין צריך לסמוך את שהחיינו לברכת לישב בסוכה ולקדש מעומד משום זה.

סמוך להתחלת הסעודה בדווקא וא"צ לקדש מעומד בשביל לברך לישב בסוכה אחר הקידוש, וא"כ צריך ביאור טעמא דכל הך דינא דליל יו"ט ראשון מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ואח"כ יושב, מאי שנא ליל יו"ט ראשון וכי יש איזה דין בברכת לישב בסוכה של ליל יו"ט ראשון שתהיה על הכוס.

ג

ונראה שצריך לומר בזה, דמה שצריך לסדר לישב בסוכה על הכוס הוא משום ברכת שהחיינו, שכיון שעיקר הדין שמיד כאשר מתחיל את המצוה צריך לברך שהחיינו, וצריך לברך שהחיינו על הכוס, א"כ אם יברך לישב בסוכה קודם הקידוש וישב מיד, אם ידחה את שהחיינו לאחר הקידוש על הכוס הרי לא יברך בתחילת קיום המצוה, ואם יברך מיד שהחיינו הרי לא יהיה על הכוס, ולכן צריך לעשות באופן זה שיברך לישב בסוכה מעומד על הכוס, ואח"כ ישב ויברך שהחיינו על הכוס, אבל בפעם אחרת שאין ברכת שהחיינו שפיר מברך לישב בסוכה קודם הקידוש ויושב מיד.

ד

והנה בטור או"ח סי' תרס"א הביא מחלוקת ראשונים די"א דבליל

טז

ששון

סוכות

המועד

ה

אך בדברי הרמב"ם בהביאו את הדין שכתב: בליל יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן, נראה דפליג על רבותיו ורבני ספרד בדבר זה, וס"ל שאף בליל שני מברך ברכת לישב בסוכה אחר הקידוש קודם שהחיינו, ונראה דהרמב"ם ס"ל כמו שהביא הטור אורח חיים בס"י תרס"ב מחלוקת ראשונים אם מברכים זמן על הלולב ביום טוב שני של גלויות, די"א דאין מברך דאפי' אם יום ראשון היה חול יצא בזמן על הלולב ולא גרע משעת עשייה, וי"א שצריך לברך שהחיינו שלא תקנו אלא

או בשעת נטילה או בשעת עשייה, ומה שבירך ביום הראשון בשעת נטילה אם היה חול אינו לא שעת עשייה ולא שעת נטילה, וכתב בב"י סי' תרס"א דלפי שיטה זו ה"ה בזמן דסוכה, שבליל שני קאי זמן אמצות סוכה נמי, דמה שבירך בליל ראשון אינו לא שעת עשייה ולא שעת נטילה, וא"כ נראה דזהו סברת הרמב"ם דבליל שני יש דין ברכת שהחיינו משום מצות סוכה נמי, וא"כ כדי שתהיה ברכת שהחיינו על הכוס ומיד בתחילת קיום המצוה, צריך גם בליל שני לקדש מעומד ולברך לישב בסוכה על הכוס ואח"כ לישב ולברך שהחיינו.



סימן ה

בדין ירדו גשמים ונכנס לבית ופסקו הגשמים לגבי המשך האכילה והשינה

הוא משום שהוי טירחא לחזור לסוכה באמצע השינה בלילה, ומשום פטור מצטער קאתינן עלה, אך ההיתר להמשיך לאכול בבית אינו משום שהוי טירחא באמצע הסעודה לחזור לסוכה, אלא משום שכל הסעודה חשיבא לחד מילתא, וכיון שהותר לסעוד מחוץ לסוכה משום הגשמים אין בזה נפ"מ אם ימשיך חוץ לסוכה אחרי שפסקו הגשמים דהכל הוא קביעות אחת שהותרה להיות חוץ לסוכה משום שירדו גשמים.

ובזה מבואר עוד דקדוק בלשון הרמב"ם שלגבי אכילה כתב "ונכנס לביתו", ולגבי שינה כתב "ונכנס לתוך הבית", משום שלגבי אכילה ההיתר תלוי במה שאכל בביתו בהיתר ונחשב הבית כביתו, אבל לגבי השינה ההיתר תלוי במה שיש טירחא לצאת מתוך הבית לסוכה, ולכן ההדגשה הוא על מה שנכנס לתוך הבית, שמזה יש טירחא לחזור לסוכה.

ג

ונפ"מ בזה לשיטת הרמב"ם, במה שכתב במשנה ברורה סי' תרל"ט ס"ק

א

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פרק ו' הלכה י' ז"ל: היה אוכל בסוכה וירדו גשמים ונכנס לביתו ופסקו הגשמים אין מחייבים אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים אין מטריחין אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה אלא יישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל, יש לדקדק בלשון הרמב"ם שלגבי הדין של אכילה מחוץ לסוכה כתב "אין מחייבים אותו לחזור לסוכה", ולגבי הדין של שינה כתב "אין מטריחין אותו לחזור לסוכה", ושינוי הלשון צריך טעם, ובנוסחתנו בגמ' בסוכה דף כט עמוד א כתוב בשניהם הלשון "אין מטריחין".

ב

והנראה בביאור דברי הרמב"ם, דחלוק באמת טעם ההיתר להמשיך בסעודתו בבית כשפסקו הגשמים, מטעם ההיתר להמשיך לישון בבית כשירדו הגשמים, דההיתר להמשיך לישון בבית

יח

ששון

סוכות

המועד

מ"א בשם הביכורי יעקב בסוכה שיש לה לעטי"ן ובשעת הגשמים סגרו אותן ואח"כ פסק הגשם שאם יכול לפתחם ע"י חבלים צריך לעמוד ולפתחם שזה לא מיקרי מצטער עיי"ש, שלדברינו בדעת הרמב"ם כל זה בשינה שההיתר הוא משום טירחא ובזה אין טירחא, אבל בסעודה אינו משום הטירחא אלא שכיון שהותר הקביעות סעודה הזאת חוץ לסוכה כל הקביעות בכלל, א"כ גם לפתוח ע"י חבלים אין צריך ויכול להמשיך את כל הסעודה חוץ לסוכה.

ד

אכן גירסתנו בגמ' גם לגבי אכילה אין מטריחין, וכן מפורש ברש"י שם ד"ה וירדו גשמים וכו' אין מטריחין אותו להפסיק ולעלות עד שיגמור עכ"ל, נראה שהוא משום טירחא שצריך להפסיק את הסעודה ולעלות, ולפי נוסחתנו בגמ' ולפי פירש"י אם זה לא טירחא חייב לאכול בסוכה את ההמשך, ובשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם.

ה

והנה הביכורי יעקב כתב [והובאו דבריו בביאור הלכה סי' תרל"ט סעיף ז' ד"ה הדיוטות] שאף שבפסקו גשמים א"צ לחזור לסוכה באמצע סעודתו או

באמצע שינתו בלילה מ"מ לא גרע מהשותה מים בסוכה דאמרינן הרי"ז משובח אף שהוא פטור וכ"ש כאן שאם חזר לסוכה הרי הוא מקיים מצות סוכה באכילה או בשינה בסוכה ומקבל שכר אם חזר עכ"ד.

ולענ"ד י"ל דבאמת הא שאם שותה מים בסוכה הרי"ז משובח, אין זה משום שמקיים מצות סוכה בשעה ששותה בסוכה, אלא שהוא הידור בכל צורת ישיבת סוכה שלו שאין שותה מים אלא בסוכה, דמן הדין חייב רק שהאכילות קבע שלו יהיו בסוכה, וההידור הוא שהשיעור דירה שלו בסוכה יהיה באופן שגם אינו שותה מים חוץ לסוכה [ומה"ט נ"ל לצדד שכל הקיום שהרי"ז משובח אם אינו שותה מים חוץ לסוכה זהו רק אם בקביעות כך מנהגו שאינו שותה חוץ לסוכה, אבל אם לפעמים שותה חוץ לסוכה אין קיום ההידור במה שלפעמים שותה בסוכה דאין זה צורה בדירתו וקביעותו בסוכה].

וא"כ כל זה בשתית מים שאין לו סיבה של טירחא לשתות חוץ לסוכה, הוי קיום של דירה וקביעות בסוכה בזה שאפי' מים אינו שותה חוץ

ט
המועד
סימן ה
ששון

מצטער, בזה יש לומר דיש ענין והידור לחזור לסוכה, כיון שיסוד פטורו הוא משום שכל הסעודה הוי קביעות אחת, ואין כאן קביעות חדשה חוץ לסוכה, אלא רק המשך, וכיון שתחלת הקביעות הותרה חוץ לסוכה אין נפ"מ כמה תמשך הקביעות הזאת, נראה דכל זה בדין החיוב לאכול בסוכה, דאין חיוב אלא באכילת קבע אבל אכילת עראי מותר, וכאן כל הקבע הוא קבע אחד שהותר חוץ לסוכה משום הגשמים, אבל לגבי ההידור שלא לשתות אפי' מים חוץ לסוכה, בזה נדון כל אכילה ושתיה לעצמה, ואם קביעותו בסוכה הוא לא לאכול אפי' עראי חוץ לסוכה, כלול בזה גם המשך הסעודה שלא תהיה חוץ לסוכה, והרי"ז משובח אם יחזור לסוכה לאכול את המשך הסעודה, כיון דאין הפטור כאן משום דהוי טירחא לחזור, אלא משום השם קבע שהוא קבע אחד שהותר.

וזה כלול בדקדוק לשון הרמב"ם שכותב אין מחייבין אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו, דחיוב הוא דליכא הא הידור יש בזה לחזור לסוכה.

ואיה"נ דלפי נוסחתנו בגמ' ושכן מפורש ברש"י שגם לגבי אכילה הלשון הוא אין מטריחין ומשום טירחא הוא,

לסוכה, אבל במקרה שיש לו טירחא להכנס לסוכה ואיכא פטור מצטער, אין בזה הידור בצורת דירתו וקביעותו בסוכה אם יטרח ויכנס לסוכה, דכיון דמשום טירחא וצער אוכל חוץ לסוכה הוי בכלל מצטער שאין בזה כלל הפקעה מקביעותו בסוכה במה שבגלל צער לא יושב בסוכה כרגע והוי בכלל תשבו כעין תדורו, ואין הידור לטרוח ולהכנס לסוכה למרות הטירחא.

1

אמנם לדברינו בשיטת הרמב"ם, נראה דלשיטת הרמב"ם חלוק הדין בין המשך האכילה בפסקו הגשמים, לבין המשך השינה בפסקו הגשמים, דבאמת בישן חוץ לסוכה ופסקו הגשמים דפטור מלחזור לסוכה משום דהוי טירחא ומשום פטור מצטער, בזה אין את הענין שהרי זה משובח כמו לא לשתות מים חוץ לסוכה, כמו שנתבאר דכל דהוי משום טירחא אין בזה הידור במה שגם כשיש לו טירחא אינו דר חוץ לסוכה, וזה כלול בלשון אין מטריחין, שאין בזה כלל ענין לטרוח.

אבל בירדו גשמים ואכל חוץ לסוכה, דנתבאר לשיטת הרמב"ם דאין פטורו כלל משום הטירחא שבזה ומדין

כ**ששון****סוכות****המועד**

דיצא נפ"מ לפי סברתנו לעיל שאין ענין וכמו לגבי שינה לכו"ע. [וכבר הוזכר לעיל
והידור לחזור לסוכה באמצע הסעודה, דבשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם].



כא

המועד

סימן ו

ששון

סימן ו

בענין חיוב אבל בישיבת סוכה

וע"ז החידוש דאָבֵל חייב בסוכה אבל חתן פטור.

ונראה, דעיין במגיד משנה בשם רש"י דסיבת הפטור בחתן הוא משום דלא מצי עיילי כל בני חופה בסוכה, ולפי"ז נראה לומר, דאבל הוא חפץ להתנחם, ואין מקום להכנס המנחמים בסוכה, ולכן חפץ האבל לשבת בבית, כדי שיהא מקום לנחמו ויפוג צערו, ונמצא דהוא מצטער מחמת הסוכה, ולכן אמרינן דמיבעי ליה ליתובי דעתיה ולא להיות בצער בסוכה גם בלי מנחמים, אבל בחתן שהוא מצווה לשמוח, כיון דאין מקום לכל בני החופה בסוכה פטור מן הסוכה, וזהו דשייכי הני דיני אהדדי.

איתא בסוכה כ"ה ע"ב וא"ר אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בסוכה עיי"ש, ובפירש"י משמע דהטעם הוא משום דאין מצטער מחמת הסוכה, אבל לכאורה בגמ' משמע דהטעם הוא משום דיכול להמלט מהצער, וברא"ש כתב דהסוכה מצערתו שהוא חפץ להתבודד, וכתב בט"ז שזהו דחוק עיי"ש.

אבל ברמב"ם בפ"ו הלכה ג' כתב: האבל חייב בסוכה וחתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורין מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה עכ"ל, וצ"ע מאי שייטייהו דהני תרי דיני אהדדי, ובלשון הרמב"ם נראה דמאותו טעם דחתן פטור הי' מקום לפטור אָבֵל



כב
ששון
סוכות
המועד

סימן ז

בענין פינוי הסוכה בשביעי, ובשמיני בחו"ל

א

כתב הרמב"ם בהלכות סוכה פרק ו' הלכה י"א: גמר מלאכול ביום השביעי בשחרית לא יתיר סוכתו אבל מוריד הוא את כליו ומפנה אותן מן המנחה ולמעלה וכו' ואם הוצרך לסעוד בשאר היום צריך לאכול בסוכה שמצותה כל שבעה עכ"ל, ובהלכה י"ד כתב וז"ל: גמר מלאכול ביום השמיני [בחו"ל שעושין יו"ט שני ימים ויושבין בסוכה בשמיני] מוריד כליו ומפנה אותה עכ"ל, הרי דבשמיני בחו"ל לא כתב הרמב"ם דמפנה את הכלים מן המנחה ולמעלה, ופשטות לשונו מורה דמיד שגמר לאכול ביום השמיני יכול לפנות את הכלים, וצ"ע דמאי שנא שמיני בחו"ל שיושבין בו בסוכה לשביעי בארץ ישראל לענין זה. [ובאמת במ"ב בסי' תרס"ו ס"ק ט הביא בשם הפמ"ג שגם בשמיני יפנה מן המנחה ולמעלה, אבל נראה דברמב"ם משמע כמש"כ].

ב

והנראה בזה, דהנה בעיקר הדין דגמר לאכול ביום השביעי לא יתיר סוכתו נחלקו רש"י והר"ן, דרש"י בסוכה דף מ"ח ע"א ד"ה לא יתיר את סוכתו כתב ז"ל: דהא כל היום חובתה לישן ולשנן ואי איקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה עכ"ל, אבל הר"ן כתב וז"ל: נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג כלומר שאף על פי שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע והיו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהו בסוכה כל שבעה אפילו הכי מפני כבוד יו"ט האחרון של חג רשאי להורידן עכ"ל, וכוונת דבריו, דאם כרש"י שהדין דלא יתיר סוכתו אינו אלא בשביל שיוכל להמשיך לדור בסוכה, אבל אין דין בעצם הסוכה שלא יתיר אותה, א"כ הא שנאמר שמשום כבוד יו"ט

1. [ואפי' שהרי יום השמיני הוא יו"ט ולשיטת הרמב"ם צריך לאכול שלש סעודות גם ביו"ט, מ"מ נפ"מ אם אכל סעודה שלישית אחרי זמן מנחה גדולה, ויש עוד זמן עד מן המנחה ולמעלה שהוא זמן מנחה קטנה].

כג

המועד

סימן ז

ששון

קבע והכלים בתוכה אין ע"ז תקנת יו"ט שני של גלויות. ולכן מיד שגמר לאכול ביום השמיני יכול לפנות כליו מהסוכה, וטעם הדבר נראה דס"ל להרמב"ם כיון דבזה"ז לאחר שסומכין על החשבון אין יו"ט שני להסתלק מן הספק אלא משום מנהג אבותינו, כמבואר כ"ז בארוכה ברמב"ם הלכות קידוש החודש פרק ה' הלכה ו' ובהלכות שביתת יו"ט פרק ו' הלכה י"ד עיי"ש, חלות דין מנהג אבותינו הוא על דברים שתלויים במעשה שצריך להתנהג כמו שנהגו עד עתה, וזה על מעשה האכילה והדירה בסוכה, אבל הא דעושה סוכתו קבע אינו אלא מצב והתיחסות בהרגשת האדם, ע"ז אין דין להמשיך כמנהג אבותינו, וכיון שאין צד ספק בשמיני לכן אין צריך שיהיה הדין שהכלים והמצעות כל היום השמיני יהיו בסוכה, ומיד שגמר לאכול שאינו צריך בפועל אותם יכול לפנות כליו.

ד

ומה נעים לפי"ז הגירסא ברמב"ם שבדפוסים [וגם בהוצאת פרנקל ועיי"ש בשנו"ס] שבהלכה י"א לגבי יום השביעי כתוב: אבל מוריד הוא את כליו ומפנה אותן מן המנחה ולמעלה עכ"ל, שתיבת "אותן" הכוונה על הכלים, ובהלכה י"ד כתוב: גמר מלאכול ביום השמיני

האחרון של חג מוריד כליו מן המנחה ולמעלה, לא דקודם לכן אסור להוריד כליו, אלא דלהיפך מן המנחה ולמעלה צריך להוריד כליו לכבוד הלילה, והשיעור דמן המנחה ולמעלה הוא משום החיוב של כבוד יו"ט האחרון של חג. וע"ז בא הר"ן לומר דהשיעור של המנחה ולמעלה הוא לומר דקודם אסור להוריד את כליו כיון שצריך שתהיה סוכתו קבע וביתו עראי, ורק מן המנחה ולמעלה התירו לפנות כליו מן הסוכה.

ג

והנה אם הרמב"ם סבר כרש"י שהא שלא יתיר סוכתו ולא יפנה כליו הוא רק משום הצורך לאכול ולדור בסוכה בהמשך היום, א"כ אין מקום כלל לחלק בין שביעי של חג בארץ ישראל לבין שמיני של חג בחו"ל שיושבין בו בסוכה, אולם נראה דהרמב"ם סבר כהר"ן שיסוד הדין דלא יתיר סוכתו ולא יפנה את כליו הוא משום שצריך שתהיה סוכתו קבע שכל היום צריכה להיות הסוכה קיימת והכלים יהיו בתוכה, והא ששינה הרמב"ם וכתב שביום השמיני גמר מלאכול מוריד כליו ומפנה אותה, משום שבאמת ס"ל להרמב"ם שבתקנת ישיבת סוכה בשמיני אין צריך אלא שהאכילה והשינה יהיו בסוכה, אבל מה שצריך שתהי' סוכתו

כד
ששון
סוכות
המועד

מוריד כליו ומפנה אותה, עכ"ל, שתיבת "אותה" הכוונה על הסוכה, ולדברינו מבואר שפיר השינוי, דבהלכה י"א לגבי היום השביעי שהיה צריך שהסוכה תהיה קבע עם הכלים כל היום אלא שצריך את הכלים לפנות לכבוד יו"ט האחרון של חג, והפינוי הוא משום צורך הכלים, שיהיו לו ביו"ט בבית, לכן נקט הרמב"ם "אותן", אבל ביום השמיני הרי איכא בזה חידוש דין שלאחר שאכל לא צריך שתהיה הסוכה קבע עם הכלים, לכן נקט הרמב"ם מפנה "אותה", שזה הדין שנאמר כאן שהסוכה יכולה להיות מפונה מכליה לאחר שגמר לאכול, שאין ביום השמיני את הדין שתהיה הסוכה קבע עם כליה.

ה

והנה הרמב"ם כתב בהלכות חמץ ומצה פרק ה' הלכה כ' ז"ל: וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות

זכרון לחם עוני עכ"ל, וכבר כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי שכוונת הרמב"ם שיש דין איסור מיוחד לאכול מצה עשירה ביום הראשון ואינו דין רק בכזית של אכילת מצה, אלא דצ"ע מדוע לא כתב הרמב"ם שבמקום שעושין שני יו"ט אסור לאכול מצה עשירה גם ביו"ט שני. ונראה בזה, דהרי יסוד האיסור שלא לאכול מצה עשירה ביום הראשון אינו דין איסור של אכילת מצה עשירה, אלא שהוא קיום של זכרון לחם עוני במה שביום הזה אוכלין רק לחם עוני, והמצב הזה הוא הקיום של הדין, ולא שהמעשה של אכילת מצה עשירה הוא אסור בעצמו, א"כ ס"ל להרמב"ם דאין ע"ז את התקנה של יו"ט שני, וא"צ שיהיה זכרון לחם עוני ביו"ט שני, דלא שייך ע"ז מנהג אבותינו בידינו, וכש"כ שהדין להתנהג כמנהג אבותינו הוא רק על מעשים שנהגו לעשות ולא על דין של מצב שהיה לאבותינו.



כה

המועד

סימן ח

ששון

סימן ח

בענין ברכה על ספק מצוה ועל סוכה בשמיני עצרת בחו"ל

משנה בהלכות מילה פרק ג' הלכה ו' כתב שם הרמב"ם להוכיח את דעתו שלא מברכין על ספק מצוה מהא דנפסקה ההלכה שבשמיני ספק שביעי יושבין ואין מברכין לישיב בסוכה, הרי דהרמב"ם עצמו כתב בפירוש שהא שאין מברכין בשמיני על הסוכה הוא משום הדין דאין מברכין על הספק. וא"כ נראה דגם מש"כ בהלכות סוכה כוונתו כן, אך הכס"מ שם הביא שרמ"ה השיג על תשובה זו וכתב שם באמת דאפי' אם מברכין על ספק מצוה מ"מ לא מברכין על ישיבת סוכה בשמיני משום שהוא סותר לקדושת יו"ט של שמיני עצרת. ודברי הרמב"ם באמת צ"ע דמאי שייטיה הא דאין מברכין על הספק להא דאין מברכין על הסוכה בשמיני, דהא על יו"ט שני מברכין ואפי' שהוא מספק, ובע"כ דהא דאין מברכין על סוכה בשמיני הוא מטעם אחר.

ב

והנראה בביאור דברי הרמב"ם, דס"ל להרמב"ם, דאם אך היה הדין שמברכין על כל ספק מצוה, לא היה בברכה על הסוכה בשמיני זלזול ליו"ט של שמיני עצרת, דהא הברכה היא גם

א

כתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות סוכה הלכה י"ג: בזמן הזה שאנו עושין שני ימים טובים יושבין בסוכה שמונה ימים וביום השמיני שהוא יום טוב ראשון של שמיני עצרת יושבין בה ואין מברכין לישיב בסוכה וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישיב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכין מספק עכ"ל, כתב בכסף משנה דמה שכתב הרמב"ם וכן טומטום ואנדרוגינוס אין מברכין, הוא רק שכשם שבשמיני עצרת יושבין ואין מברכין ה"ה טומטום ואנדרוגינוס, ואין שוין אלא לענין הדין למעשה, אבל הטעם הוא טעם אחר, דהא בכל יו"ט שני מברכין אע"פ שהוא ספק דלא לית לזלזולי ביו"ט, ואע"פ כן אין מברכין על הסוכה בשמיני, אלא שהוא משום דאתי לזלזולי ביו"ט אם יברכו על הסוכה, וא"כ אין זה שייך להא דטומטום ואנדרוגינוס אין מברכין על הסוכה דהוא משום שאין מברכין על הספק.

אולם באמת צ"ע דהא בתשובת הרמב"ם לחכמי לונל שהובאה בכסף

כו
ששון
סוכות
המועד

כאשר מסופקים אם יש מצוה, ורק כיון
 דאין מברכין על ספק מצוה, והתקנה
 לברך על יו"ט שני שלא יבאו לזלזל בו
 היא תקנה להתנהג שיו"ט שני הוא כודאי
 יו"ט, אז אם נתנהג בשמיני עצרת ניהוג
 שהיום הוא ודאי שביעי אתי לזלזולי
 ביו"ט, אבל אם היה אפשר לברך מכח
 הספק שביעי לא היה זה זלזול ליו"ט,
 וא"כ בהדין שאין מברכין על שמיני
 בסוכה מבואר שעל כל ספק אין מברכין,
 כי אם היה הדין שמברכין על ספק מצוה
 לא היה נוהג הדין שלא לברך בשמיני
 על הסוכה, וזה הוכחת הרמב"ם בתשובה,
 וממילא דאתי שפיר הא דכתב הרמב"ם
 "וכן" טומטום ואנדרוגינוס, דבאמת חד
 טעמא להו, ושני הדינים באים מכח הדין
 שאין מברכין על ספק מצוה.

ג

והנה בסוכה דף מ"ז ע"א איכא לישנא
 בגמ' דמברכין על ישיבת סוכה
 בשמיני, ואם כל הטעם דמ"ד דלא מברכין

על סוכה בשמיני היה משום דאין מברכין
 על ספק מצוה, כמש"כ בתשובות הרמב"ם
 לחכמי לונלי, יוצא לכאורה שהמ"ד
 דמברכין על סוכה בשמיני ס"ל שמברכין
 תמיד על ספק מצוה, ולא נראה דהפלוגתא
 שם היא מחלוקת כללית בדין ברכה על
 ספק מצוה, אלא ברור שגם הרמב"ם
 בתשובה ס"ל שהמ"ד שמברכין על סוכה
 בשמיני טעמו שזה כלול בתקנה שמברכין
 על יו"ט שני ומצוותיו, ואף שהם ספק,
 ודין ישיבת סוכה בשמיני גם כלול בתקנת
 יו"ט שני לנהוג את הספיקא דיומא, ולא
 חייש לאתי לזלזולי ביו"ט של שמ"ע,
 והמ"ד דפליג ע"ז ס"ל דבשמיני כיון
 שהוא יו"ט ראשון של שמיני עצרת לא
 מברכין על הסוכה דאתי לזלזולי ביו"ט.
 אבל ס"ל להרמב"ם דכל זה מפני שבעיקר
 הדבר אין ברכה על ספק מצוה לכו"ע,
 ולכן אם ננהג כאן את התקנה לברך על
 יו"ט שני לנהוג בו כודאי אתי לזלזולי
 ביו"ט.



כז

המועד

סימן ט

ששון

סימן ט

שיטת הרמב"ם דערבה שנקטם ראשה כשרה

שלשתן קטומין ר' עקיבא אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת, ובגמ' מבואר דר' ישמעאל ס"ל דצריך הדס אחד אבל שאינו קטום, ונמצא דנחלקו התנאים בשתי מחלוקות נפרדות, דר' ישמעאל ור' טרפון נחלקו האם הדס קטום כשר דלר' ישמעאל הדס קטום פסול ולר' טרפון כשר, ועוד איכא בזה מחלוקת במנין ההדסים, דלר' ישמעאל ור' עקיבא צריך רק הדס אחד, ולר' טרפון צריך שלשה הדסים, ותמוה מדוע נכרך שתי המחלוקות במתני' כחדא. ועוד קשה מדוע כשחזר בו ר' ישמעאל ואמר שסגי בהדס אחד נשנה במתני' באופן זה של אפי' שנים קטומים ואחד אינו קטום, ואם כמש"כ הר"ן שבא לומר שמשום מצוה בעי שלשה אלא שכיון שאין השנים מעכבין סגי אפי' בקטומין, א"כ מדוע בחר לומר פסול זה של הדס קטום, ונראה מזה שדוקא בהדס עם פסול של נקטם ראשו מתקיים המצוה של שלשה אבל אם יהיה פסול אחר כגון שענביו מרובות מעליו לא יקיים אתו את המצוה של שלשה הדסים לר' ישמעאל, וצריך ביאור מאי שנא הפסול

א

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק ח' הלכה ו': ערבה שנקטם ראשה כשרה עכ"ל. וכתב המגיד משנה וז"ל אע"פ ששנינו במשנה נקטם ראשה פסולה רבינו סובר שכשם שנדחה פסול קטימת ההדס מההיא דרבי טרפון וכמו שכתבתי למעלה ה"ה לפסול קטימת הערבה שהוא נדחה שדרך אחד להדס וערבה עכ"ל. ורבינו מנוח תמה על הרמב"ם דלא אשכחן שום תנא דמכשר קטום כי אם בהדס וכו' אבל בערבה קטומה ליכא מאן דמכשר עכ"ל, וצ"ע מקור דברי הרמב"ם להכשיר ערבה קטומה, ולכאורה דברי המ"מ אינם מובנים דמאי שייטיה צורת הדר בערבה לצורת הדר בהדס וכתמיהת רבנו מנוח.

ב

ואשר יראה לומר בזה, דהנה איתא במתני' סוכה ל"ד ע"ב: ר' ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפי' שנים קטומים ואחד אינו קטום ר' טרפון אומר אפי'

כח
ששון
סוכות
המועד

של הדס קטום שבו מתקיים המצוה של שלשה הדסים יותר משאר פסולים.

ג

והנראה ללמוד מזה, שכל יסוד הטעם להכשיר הדס קטום הוא משום זה שמצות ההדס שיהיו שלשה הדסים, וכיון שהם שלשה הדסים לא ניכר הקטימה של כל אחד ואחד לעצמו ולכן כשר הדס קטום לפי ר' טרפון, ונמצא דהמחלוקת אם צריך שלשה הדסים או שסגי בהדס אחד, והמחלוקת אם הדס קטום כשר או לא, חדא מחלוקת היא, וזהו כל דברי ר' טרפון שאמר שכשר אפי' שלשתן קטומין, דכיון שצריך שלשה הדסים לכן כשר קטומים, וזהו מה דפליג ר' ישמעאל ואמר שכיון שסגי בהדס אחד לכן צריך שיהיה הדס שאינו קטום, ולכן נכתב במתני' שתי המחלוקות הללו כחדא. ולפי"ז מבואר ג"כ מה שמשמע בגמ' דר"ע דסבר שהדס אחד היינו חד ולא קטים, ועמדו בזה הראשונים היכן מבואר בדברי ר"ע שסבר שהדס קטום פסול, ולפי מה שנתבאר הרי כיון דסבר ר"ע שהמצוה היא בהדס אחד ממילא הדס קטום פסול, שכל הצד להכשיר הדס קטום זהו רק מפני שמצותו בשלשה הדסים.

ד

ולפי"ז מיושב מה שהקשינו עוד מדוע כשחזר בו ר' ישמעאל לסבור שהחייב מתקיים בהדס אחד, ורק למצוה לכתחילה בעינין שלשה, נקט שהאחד אינו קטום והשנים קטומין, משום שהדברים תלויין זה בזה, מכיון שהחייב הוא בהדס אחד לכן צריך שיהיה ההדס אינו קטום, כי כל הצד להכשיר קטום זהו רק בגלל שצריך שלשה הדסים, אבל השנים הנוספים שהם רק למצוה לכתחילה שפיר יכולים להיות קטומים, כי אם בא לקיים דין שלשה הדסים, הרי בדין שלשה הדסים כשר גם הדס קטום וכדברי ר' טרפון, ולכן אמר ר' ישמעאל שצריך הדס אחד שאינו קטום, משום החיוב לקחת הדס אחד בלבד, שהוא צריך להיות אינו קטום, אבל השנים הנוספים יכולים להיות הדסים קטומים, אבל אם יהיה בשנים הנוספים פסול אחר לא יקיים כלל את המצוה לקחת שלשה הדסים, ולכן נקט ר' ישמעאל דוקא את הפסול של הדס קטום, וכש"נ. ויתכן לומר דלר' ישמעאל דאת החיוב מקיים בהדס אחד ושנים הנוספים אינם אלא להידור מצוה, אין בשנים הנוספים אפי' מעלה שלא יהיו קטומים, כי בדין שלשה הדסים גם הדס קטום בכלל.

כט
המועד
סימן ט
ששון

נקטם ראשו, משום שבריבוי של הדסים לא ניכר הקטימה לפסול, ה"ה בערבה אם צריך שתי ערבות אין פסול נקטם ראשה כלל, ומיושב שפיר פסק הרמב"ם.

וזהו דנקט ר' ישמעאל אפי' שנים קטומין ואחד אינו קטום כי בזה מקיים את המצוה כהלכתה בהידור.

ה

1

ולפי מה שביארנו יש ראי' לדעת הגאון ר' מאיר שמחה זצ"ל [בחי' רמ"ש סוכה פרק ג'] שבשלשה הדסים ושתי ערבות אין כשר אם נטל בזה אחר זה כל הדס בפ"ע וכל ערבה בפ"ע, וצריך ליטול כל המין ביחד, דאם כשר בזאח"ז שלשה הדסים ושתי ערבות, א"כ אין זה סיבה שבגלל ריבוי ההדסים והערבות יהא כשר נקטם ראשן, דהקטימה לא ניכרת כ"כ רק כשהם ביחד ולא כשנטל בזאח"ז.

ולפי"ז נראה דזהו המקור לפסק הרמב"ם דערבה שנקטם ראשה כשירה, דס"ל להרמב"ם שכל מה ששנינו שערבה שנקטם ראשה פסולה, היינו לשיטת ר' עקיבא שס"ל שכשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת, וכיון שהמצוה היא רק ערבה אחת לכן יש פסול של נקטם ראשה, אבל לפי מה שאמר ר' ישמעאל ור' טרפון מודה לו, שצריך שתי ערבות, אין פסול של ערבה שנקטם ראשה, דכמו שבהדס בגלל שהמצוה היא שלשה הדסים אין פסול



סימן י

בדין הדס שוטה

א

הדס שוטה קרי ליה ע"כ, ומפרש הרמב"ם דאיכא בזה שלש דעות, דרב יהודה סבר שרק שלש בקן אחד חשיב עבות ותרי וחד לא חשיב כלל עבות, ורב כהנא מכשיר אפי' תרי וחד, ולפי רב כהנא שאינו עבות שפסול היינו שאינו עבות כלל שאפי' שנים לא יוצאים מקן אחד, וע"ז באה דעת רב אשי שנקרא הדס שוטה, והיינו דלא ס"ל כרב יהודה שלא נקרא עבות כלל אלא שסובר שנקרא הדס שוטה והיינו כמש"כ רבנו מנוח שלשון הדס שוטה הוא כמו שאיתא בב"ב דף קכ"ח על בכור לאם שנקרא בכור שוטה דכיון דיש בו מקצת בכורה נקרא בכור שוטה, וה"ה בהדס זה שיש בו מקצת עבות נקרא הדס שוטה אבל הוא פסול כיון שאינו בשלימות, ופסק הרמב"ם כרב אשי.

ג

אלא דצריך ביאור מה הנפ"מ בזה אם פסול משום שלא נקרא עבות בכלל או משום שנקרא הדס שוטה, ונראה לומר בזה, דהנה הרא"ש בסוכה פרק ג' סי' י"ד הביא שנחלקו הגדולים

כתב הרמב"ם דהלכות לולב פרק ז' הלכה ב' וז"ל: וענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו כגון שיהיו שלשה עלין או יתר על כן בגבעול אחד אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה עכ"ל, צריך ביאור מה שהוסיף הרמב"ם שנקרא הדס שוטה איזה חידוש דין יש בזה. ואמנם דבגמ' איתא בטעמא דתרי וחד על גביהן דפסול דאמר ליה מר בר אמרימר לרב אשי אבא לההוא הדס שוטה קרי ליה, והוא הטעם דלכן אין זה עבות ופסול אבל בדברי הרמב"ם נראה דיש בזה איזה חידוש דין, וצ"ב.

ב

והנה נראה דמקור דברי הרמב"ם הוא מהסוגיא בסוכה ל"ב ע"ב דאיתא שם תנא עץ עבות כשר ושאינו עבות פסול היכי דמי עבות אמר רב יהודה והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא רב כהנא אמר אפי' תרי וחד וכו' אמר ליה מר בר אמרימר לרב אשי אבא לההוא

ששון סימן י המועד לא

לרב אשי אבא להווא הדס שוטה קרי ליה, דלא ס"ל כרב יהודה שתרי וחד זה אינו עבות כלל ואסור גם להוסיפם על שלשה הדסים, אלא שנקרא הדס שוטה, שחשיב עבות קצת ורק שפסול למצוה, אבל להוסיפו על שלשה הדסים שפיר דמי. ולפי"ז זהו רק בתרי וחד, אבל אם גם תרי וחד ליכא הרי שחשיב מין אחר ואסור גם להוסיפו על מנין ההדסים.

ד

ולפי"ז מסוגיא זו מקור לשיטת הרמב"ם בפרק ז' הלכה ז' שאפשר להוסיף על מנין שלשה הדסים, שהרי כל הנפ"מ בין אם נקרא הדס שוטה או שאינו עבות כלל, היא לגבי אם מותר להוסיף את ההדסים האלו על מנין שלשת ההדסים.

אם בהדס שאינו עבות יכול להוסיף ממנו, דבה"ג כתב דהדס שוטה אפי' בהדי אסא אחריני פסול ור' נטרונאי כתב שמצוה מן המובחר שיעשה כולם מן העבות אבל אם אינו מוצא אלא שלשה הדסים עבות ממלא אותו הדס שוטה ושפיר דמי דכיון שגדלים בערוגה אחת ושיוין במראה ובקומה מין אחד הוא עכ"ד עיי"ש, ונראה דהרמב"ם ס"ל שזה החילוק בין דבר שאינו עבות כלל לדין הדס שוטה, דדבר שאינו עבות כלל הוי מין אחר ואם יוסיף אותו לשלשה הדסים פסל, אבל הדס שוטה אף שהוא פסול למצוה, וצריך שלשה הדסים שאינם שוטים, אבל לא חשוב מין אחר לגמרי ומותר להוסיף הדס שוטה על שלשה הדסים, וזה מה שאמר מר בר אמימר



סימן יא

בענין איגוד הלולב

א

דנעשה בכשרות ואח"כ אגד עמהן מין אחר דהוה ליה מוסיף גורע, עיי"ש מה שתירצו.

וכתב הר"ן שם בשם הראב"ד [וכן כתב הראב"ד בהשגות בהל' ממרים פרק ד' הלכה ב'], דלמ"ד לולב צריך אגד צריך הוא לקיים בו מצות אגודה שאם היו ג' מינין אגודים והוסיף לאגוד הרביעי עמהם פסול שהרי זה לא קיים בהם מצות אגודה אלא דומה לתעשה ולא מן העשוי עכ"ד.

ומבואר מדברי הראב"ד שלמ"ד לולב צריך אגד צריך שמשעת מעשה האגד יהא כל המינים, דמין שהכניס אותו לתוך האגד לאחר שעשה את האגד אינו כלול באגד משום תעשה ולא מן העשוי, וצ"ע דהא בסוכה דף ל"ג ע"א הוא תלוי בתירוצי הגמ' אם נאמר באיגוד הלולב דין תעשה ולא מן העשוי, וא"כ אם נימא דאין דין תעשה ולא מן העשוי באיגוד הלולב וכשר האיגוד אפי' אם בשעת האיגוד היו ההדסים פסולים, הרי דמשכחת לה אם הוסיף גורע בלולב, ומאי תירץ הראב"ד.

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק ז' הלכה ו': מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת וכו' עכ"ל. יש לדקדק בלשון הרמב"ם מדוע האריך בלשונו לכתוב "לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת", ולא היה מספיק לכתוב "לעשות לולב והדס וערבה אגודה אחת".

ב

ואשר נראה לומר בזה, עפ"י מה דאיתא בסנהדרין דף פ"ח ע"ב דאמר ר' אלעזר דרק בתפילין משכחת לה שיש בה להוסיף ואם הוסיף גורע ופריך הגמ' והאיכא לולב ואמר הגמ' ואי סבירא לן דצריך אגד גרוע ועומד הוא [פירש"י דמתחילתו לא עשה כהוגן שאגד שם תוספת מצוה ואנן בעינן גורע דהשתא שהיה מתחילתו כשר ופוסלו בתוספתו]. והקשו בתוס' בד"ה אי ס"ל דלולב אין צריך אגד, אמאי לא משכח לולב לר' יהודה בכי האי גוונא שאגד ג' מינין בפ"ע

ששון סימן יא המועד לג

ג

ונראה דהביאור בדברי הראב"ד הוא כך, דכל הנידון בסוגיא בסוכה ל"ג אם יש דין תעשה ולא מן העשוי באיגוד הלולב, הוא רק אם צריכים להיות המינים בהכשרם בשעת האיגוד, וע"ז יש צד שאין דין שבשעת האיגוד יחול שם של מינים אגודים הכשרים למצוה, אבל שבשעת האיגוד יהיו כל המינים בתוכו זה בעינין לכו"ע למ"ד לולב צריך אגד, דזהו עצמו של אגד שעשו אותו לאגוד את המינים הללו, וע"י מעשה האיגוד חל תורת אגודה על המינין הנאגדים, ומה שכתב הראב"ד שזה דומה לתעשה ולא מן העשוי, כוונתו דמהצד שסברינן שיש דין תעשה ולא מן העשוי חזינן שיש דין של עשיית אגד, ולכן יש צד שצריך שיהיו המינין בהכשרן בשעת עשיית האיגוד, אבל גם אם נימא שאין דין שהמינין יהיו כשרין בשעת עשיית האיגוד, מ"מ חלות שם האגודה הוא עי"ז שהיה מעשה של איגוד המינין, וזה רק אם אגדו את המינין ולא אם הכניסו את המינין לתוך האגד, והוא לכו"ע.

ד

והנה כל זה הוא לר' יהודה שסבר לולב צריך אגד, אבל לרבנן דס"ל דלולב

אין צריך אגד ורק משום זה א-לי ואנוהו צריך לאגוד, הרי לכאורה נוי הלולב שהוא אגוד עם הדס וערבה זה יש גם אם הכניס את המינין לתוך האגד, אולם נראה דעפ"י מה שיסד לן מרן הגרי"ז זצללה"ה דאף לרבנן דהוא משום ואנוהו אינו ענין של נוי בעלמא, אלא שהוא מצוה מן המובחר במצות הנטילה שיהיה נטילה של אגד, ועיקר הראיה היא מלשון הרמב"ם בהלכות לולב פרק ז' הלכה ו' שכתב וז"ל: מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלשתם אגודה אחת וכו' ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא עכ"ל, הרי דהבדיעבד של איגוד זהו שאם נטלן זה אחר זה יצא וזה ראייה דהאיגוד הוא מן המובחר בדין נטילה בבת אחת, [ועוד ראייה ליסוד זה מהנידון בגמ' סוכה ל"ז ע"ב אם יש דין חציצה בין המינין בעלי הדס או במטלית, וכל הדין חציצה הרי הוא לגבי מצות איגוד, דבדיעבד בודאי יצא אפי' אם יש חציצה בין המינין, ואם כל הדין איגוד הוא משום נוי בעלמא מה שייך שיהיה פסול של חציצה בין המינין, אלא ע"כ שזהו שלימות של בבת אחת שחל ע"י שהמינין הם אגודים], וא"כ שפיר יש לומר דכמו דלר' יהודה דין אגד מתקיים רק ע"י שאגד את המינין ע"י מעשה איגוד, ולא ע"י ששם את

לד
ששון
סוכות
המועד

המינין בתוך האגד, ה"ה לרבנן מצות אגד מתקיים רק ע"י שאגד את המינין ע"י מעשה איגוד, ואם שם מינין בתוך האיגוד לא מקיים מצות איגוד, והוי כלא אגד.

ה

ולפי"ז נראה דזהו כוונת הרמב"ם במה שהאריך לכתוב "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה, ולעשות שלשתן אגודה אחת", היינו שקיום מצות אגד הוא ע"י שעשה מעשה של איגוד הלולב וההדס והערבה ולא די שנהיו אגודה אחת ע"י שנמצאים בתוך האגד, וכש"נ דאף לרבנן דאגד הוא רק מצוה מן המובחר צריך שיהיה מעשה של איגוד המינין.

ו

והנה בסוכה דף ל"ז ע"ב איתא אמר רבה לא לדוץ איניש לולבא בהושענא דדילמא נתרי טרפי, והוי חציצה, ופירש"י וז"ל בד"ה לא לידוץ איניש לולבא בהושענא, לאחר שאגד הערבה וההדס יחד לא יתחוב הלולב מלמעלה בתוך האגד. ובד"ה דלמא נתרי טרפי, הלולב משיר עלי ההדס והערבה ומשתיירין באגד וחוצצין בין מין למין וכו'. הרי מפורש בגמ' ששייך לקיים

מצות אגד ע"י שישים את הלולב בתוך האגד של ההדס והערבה, אך באמת ברי"ף ורא"ש אין הגירסא דדילמא נתרי טרפי אלא דנתרי טרפי בלי תיבת דילמא, ולפי"ז נראה דלא איירי הגמ' בחשש שאולי ינשרו עלים ע"י הכנסת הלולב, אלא בודאי שיש עלים שנשרו, וא"כ לא צריך למימר את הדין בגוונא שנועץ את הלולב בתוך האיגוד, אלא שהכוונה היא שלא יאגוד לולב בכזו הושענא שיש בה נשירת עלים, [ויתכן דג' הרמב"ם לא ליגוד איניש במקום לא לדוץ איניש, וכמו שגרס הרא"ש במימרא השניה של רבה], ונמצא דאיכא בזה פלוגתא אי מהני האיגוד באופן זה שמכניס את המינין לתוך האגד, דלפירש"י קיים מצות אגד, וכן שיטת התוס' בסנהדרין פ"ח שהבאנו שהקשו שאפי' לר' יהודה יהני באופן שמכניס מין לתוך המינין שאגודין מכבר, וא"כ כ"ש דלרבנן מהני, אך למה שנתבאר מדקדוק לשון הרמב"ם שיטתו היא דלא קיים מצות אגד באופן זה.

ז

והנה בספר הררי קדם חלק א' סי' קמ"ו אות ד' כתוב שהיה מרן הגר"ח זצ"ל פוסק דיש להחמיר גם לדידן באגד

ששון סימן יא המועד לה

הרמב"ם שסגי במה שכל הד' מינין מצויין אצלו, אבל אין צריך שיהיו לפניו ממש, ושיטת הרא"ש והטור שצריך שיהיו כל הד' מינין לפניו ממש, ואז יוצא יד"ח אם נטלן בזא"ז. והנה בטעם שיטת הרא"ש נראה דסובר דהענין שיהיו כולם לפניו הוא משום סמיכות מעשה הלקיחה, שע"י שכל המינין לפניו ובידו ליקח אותם, חשיב מעשה לקיחה אחד, ורק אם לקיחת כל הד' מינין חשובה מעשה אחד אז יצא ידי חובתו. וא"כ יש לומר דהרמב"ם שס"ל שלא צריך שיהיו לפניו ממש אלא סגי במה שיהיו מצויין אצלו, א"כ כל מה שצריך שיהיו מצויין אצלו אינו משום סמיכות מעשה הלקיחה, אלא משום צירוף החפצא של המינין, שע"י שיש לו את כל המינין ביחד, חשיבי חפצא של ד' מינין, וע"ז סגי במה שמצויין לו כל המינין.

ט

ונראה דזה ברור לכו"ע שענין המצוה מן המובחר שיהיו ג' המינין אגודין יחד, הוא משום האי דינא דלעיכובא שצריך שכולם יהיו מצויין אצלו או שיהיו לפניו, וע"ז בא המצוה מן המובחר ששלימות הבבת אחת היא כשהם אגודים יחד, ונמצא דלפי הרא"ש שצריך שיהיו

משום תעשה ולא מן העשוי, שלא יכניס את ההושענא לתוך הקשר, דכהאי גוונא אי"ז חשוב מעשה קשירה ואגד וכמו שלר' יהודה מבואר בגמ' דיש פסול של תולמ"ה, ה"ה לרבנן במצות אגד דלכתחילה יש קפידא בתולמ"ה, וידי מצוה מן המובחר של אגד לא יצא עכ"ד הספר הררי קדם, והוא כמו שכתבנו בשיטת הרמב"ם.

ה

והנה נראה לבאר את יסוד פלוגתת הראשונים שנתבאר לעיל אם מצות איגוד מתקיימת דוקא באופן שכל יצירת הקשר היא על שלשת המינין או שאפי' אם עשה את הקשר תחילה ואח"כ הכניס לתוכו את המינין ג"כ קיים מצוות איגוד, דהנה כתב בשו"ע או"ח סי' תרנ"א סעיף י"ב ז"ל: ד' מינים הללו מעכבין זה את זה וכו' ואם היו ארבעתן מצויין אצלו ונטלם אחד אחד יצא, וכתב הרמ"א בזה ובלבד שיהיו כולם לפניו. וכתב הגר"א בביאורו שדברי הרמ"א הם דעת הרא"ש והטור שמה שאיתא בגמ' שצריך שיש לו את הד' מינין היינו לפניו ודלא כרמב"ם ושו"ע שס"ל שסגי במצויין אצלו. [ועי' במשנה ברורה ס"ק נ"ג ובשער הציון אות ס"ז]. ונמצא לפי דברי הגר"א דהרמב"ם והרא"ש פליגי ששיטת

לו

ששון

סוכות

המועד

כולם לפניו ומשום שיסוד הדין שיהיה לקיחה אחת לכל המינין, א"כ גם הדין איגוד הוא משום זה, דע"י האיגוד חשוב לקיחה אחת ממש, וכן הוא לשון רש"י בסוכה דף ל"ז ע"ב ד"ה דילמא נתרי טרפי ז"ל: ואינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת עכ"ל, אבל להרמב"ם דסבר דא"צ שיהיו כולם לפניו וסגי במצויין אצלו, וביארנו דיש לומר דס"ל דכל הדין שצריך שיהיו מצויין אצלו הוא משום צירוף בחפצא של הד' מינין, שע"ז חשיבי מצורפין, א"כ הדין איגוד הוא ג"כ משום זה, שע"י האיגוד חשיבי הג' מינים מצורפים ממש להיות דבר אחד.

,

וא"כ נראה לומר דהרמב"ם לשיטתו שס"ל שיסוד הדין איגוד הוא לאשוויי להמינין מצורפין א"כ צריך שהקשר יעשה לשם איגוד שלשת המינין דרק כך חשיבי מצורפין להיות דבר אחד, אבל רש"י והרא"ש שס"ל שיסוד הדין איגוד הוא שהמעשה לקיחה יהיה מעשה אחד, א"כ כאן דעתם לקולא, שהמעשה לקיחה חשיב מעשה אחד אפי' אם לא נוצר האגד לשם איגוד שלשת המינין אלא רק אח"כ הכניסו לתוכו את המינין דמ"מ בשעת הלקיחה היא לקיחה אחת.



לז

המועד

סימן יב

ששון

סימן יב

בענין שיטת הרמב"ם בברכת לולב אחר הנטילה, ובדברי מרן הגרי"ז דצריך לנענע על אותו הלולב שנטל

לעשייתן הוא לעיכובא היאך מהני הנענועים ומנהג אנשי ירושלים שאינם לעיכובא להחשיב את זה כעובר לעשייתן שהוא לעיכובא [ועי' בהגהות הגרע"א שם ביור"ד].

ב

והנראה בביאור שיטת הרמב"ם, דהנה מטו בי מדרשא שנחלקו בעל הקהילות יעקב זצ"ל ובעל האבי עזרי זצ"ל מה הדין של אחד שהפריש תרו"מ בלי ברכה ויכול להשאל על ההפרשה ואז יחזור להפריש עם ברכה, שדעת הקהילות יעקב הוא שאין לו לעשות כן, שאינו מחויב בזה ואם עושה את זה בשביל הברכה ברכה שאינה צריכה היא, ואילו דעת בעל האבי עזרי היא שחייב להשאל כדי שיקיים הפרשת תרו"מ עם ברכה, ויסוד פלוגתתם היא מה הגדר של ברכת המצוות, האם זהו חיוב נפרד לברך על המצוה ואינו מעלה בגוף המצוה, שכן היא דעת הקהילות יעקב, ולכן א"צ להשאל על ההפרשה בכדי להפריש עם ברכה כי אין זה מעלה בגוף ההפרשה,

א

שיטת הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ו' שדין ברכת המצוות עובר לעשייתן הוא לעיכובא ואחרי שעשה את המצוה אינו מברך עליה. ודעת הגהות אשר"י הובא בשו"ע יור"ד סי' י"ט סעיף א' בהגהת הרמ"א שבדיעבד מברך על המצוה גם אחר העשייה.

והקשה הפרי חדש ביור"ד סי' י"ט על שיטת הרמב"ם, דהא מפורש בגמ' פסחים דף ז' ב' שעל נטילת לולב מברך אחר שהגביה בנוסח על נטילת לולב, וכל הטעמים שכתבו בתוס' סוכה ל"ט א' ד"ה עובר לעשייתן שהא שמברך אחרי הנטילה הוא משום דעדיין לא נענע או מפני מנהג אנשי ירושלים ליטול את הלולב כל היום, שהואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן, כל הטעמים האלו שייכים רק אם נאמר שכל הדין עובר לעשייתן הוא רק לכתחילה, וע"ז מהני הנענועים או מנהג אנשי ירושלים שיהיה חשוב כעובר לעשייתן לכתחילה, אבל אם דין עובר

לה
ששון
סוכות
המועד

ואת חיובו לא קיים, ולא יועיל כלום במה שנשאל על ההפרשה, אבל דעת האבי עזרי היא שחיוב הברכה הוא משום שזה מעלה בגוף ההפרשה כאשר היא עם ברכה, וזהו יסוד הדין של ערום לא יתרום, משום שמפסיד את ההפרשה עם ברכה, ואם הפריש בלא ברכה ויכול להשאל על ההפרשה ולשוב ולהפריש עם ברכה מחויב בזה מדין חיוב הברכה.

ג

ברכה, ולכן לא כתב הרמב"ם הפריש תרו"מ בלי ברכה, כי זה לא יישאר בלי ברכה, וא"כראי' שס"ל להרמב"ם שבאמת צריך להשאל על ההפרשה, ויפריש עם ברכה, וכדעת האבי עזרי. ולמדנו שס"ל להרמב"ם שיסוד גדר חיוב ברכת המצוות, הוא דין במעשה המצוה, ששלימות מעשה המצוה היא שתהיה המצוה עם ברכה.

ד

ונראה לדקדק מלשון הרמב"ם כדעת האבי עזרי זצ"ל, דכתב הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ו' וז"ל: וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא באלו עכ"ל, ויש לדקדק מדוע כשכתב הרמב"ם הפריש תרומה ומעשרות לא הוסיף לכתוב "בלא ברכה", כמו שכתב "אם כסה הדם בלא ברכה, או שטבל ולא בירך", ונראה דהביאור הוא שבכיסוי הדם ובטבילה לא שייך לעשות שוב, ואם עשה בלא ברכה יישאר שהמצוה היא בלא ברכה, אבל בהפרשת תרו"מ ששייך להשאל ע"ז, לא יישאר שההפרשה היא בלא ברכה, אלא אדרבא כיון שאי אפשר לברך אח"כ, הדר דינו שישאל על ההפרשה ויפריש שוב עם

ולפי"ז נראה לבאר את שיטת הרמב"ם בענין הברכה על נטילת לולב, שכל מה שכתב הרמב"ם שאי אפשר לברך אחרי המצוה, זהו רק במצוות כאלה שאחרי שקיים את חיובו לא שייך להמשיך את המעשה, כמו שחיטה או כסוי הדם או טבילה, וע"ז ס"ל להרמב"ם דאחר שעשה את המעשה לא שייך לברך, אבל בנטילת לולב שאין שיעור למעשה הנטילה וכל כמה שממשיך ליטול חשיב שעדיין עושה מעשה מצוה של נטילת לולב, בזה הדין הוא להיפך דאף שכבר יצא יד"ח בעיקר המצוה של הנטילה, מ"מ כיון שנטל בלי ברכה, ויכול לברך על המשך הנטילה דהא יש להמשיך הנטילה שם של מעשה מצוה של נטילת לולב, שוב חייב בזה מצד החיוב של ברכת המצוות לקיים את המצוה עם

ששון סימן יב המועד לט

ונראה דהמבואר מדברי הגרי"ז הוא שכל מה שכמה שנוטל את הלולב חשוב המשך המעשה מצוה של נטילת לולב, זהו רק באותן המינין שבהם קיים את עיקר הנטילה, ובהם שייך להמשיך את הנטילה וגם לעשות נענועים, אבל אם נוטל מינין אחרים אין נטילתן המשך מעשה הנטילה של המצוה, וממילא שאין בנטילתן שום מעשה מצוה, וגם מצות נענועין מתקיימת רק אם גם עצם הנטילה נחשבת המשך מעשה המצוה.

ונראה להוסיף על דברי הגרי"ז דגם המנהג של הקפת הבימה עם המינין, הוא רק אם מקיים המקיף בנטילתו המשך המצוה של נטילת לולב, ולפי"ז צריך להקיף עם אותן המינין שבהם קיים את עיקר המצוה של נטילת לולב.

1

ולפי המבואר יוצא דכל מה שכתבנו שמברך על המשך הנטילה הוא רק בגוונא שיטול את אותם המינין שנטל קודם הברכה, כיון שהרי קיים את המצוה קודם הברכה, אלא שמקיים את הברכה במה שמברך על המשך הנטילה, הרי"ז מתקיים דוקא אם ממשיך ליטול את

ברכה, והוי שפיר עובר לעשייתן דהא ממשיך ליטול את המינים ומברך על המשך הנטילה, ואין בזה שום גריעותא במה שנטל קצת זמן בלי ברכה. [ומשא"כ אם כהצד השני שברכה היא חיוב נפרד ואינו משום מעלה בגוף המצוה, ודאי שבשביל לקיים את הברכה עובר לעשייתן צריך לברך על המעשה החיובי או כשאר התירוצים שבתוס'].

ה

והנה מטו בי מזרשא בשם מרן הגרי"ז זצ"ל שמדוקדק ברמב"ם הלכות לולב פרק ז' הלכה ט' שמצות נענועים אינה אלא מצוה כהלכתה של עיקר המצוה של נטילת לולב, ואינה מצוה נפרדת, שז"ל הרמב"ם: ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח עכ"ל, ואמר הגרי"ז שא"כ מצות נענועים שייכת רק באותם המינין שבהם עשה את עיקר הנטילה ובהם שייך שיוסיף על הנטילה את הנענועים, אבל אם יטול מינין אחרים לנענע בהם אין בזה קיום של מצות נענועים, עכ"ד מרן הגרי"ז¹.

1. ועיין בסי' תרמ"ט במשנה ברורה ס"ק נ"א ונ"ב, וצ"ע. ושמעתי מהגאון ר' מאיר הלוי סלובייציק זצ"ל שאביו מרן הגרי"ז זצ"ל אמר שברור אצלו שאביו מרן הגר"ח זצ"ל היה מסכים עמו בחידוש דין זה.

מ
ששון
סוכות
המועד

אותם המינין שבהם קיים את עיקר המצוה. ונראה דבזה מדוקדק מאוד לשון הרמב"ם בהל' לולב פרק ז' הלכה ו' ז"ל: וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו ואח"כ נוטל האגודה הזאת בימינו והאתרוג בשמאלו עכ"ל, ונראה דכוונת הרמב"ם שבתחילה נוטל המינין בידו ואח"כ מברך ולכן מברך על נטילת לולב כמש"כ בהל' ברכות שאם מברך אחר הנטילה מברך על נטילת לולב ולא ליטול לולב, וזה גם מה שכתב הרמב"ם נוטל האגודה הזאת בימינו, הכוונה את האגודה שנטל כבר, שרק אם ממשיך ליטול את האגודה שנטל כבר יכול לברך על המשך הנטילה, וכש"נ.

ז

ונראה דגם בעיקר דין הנטילה לכתחילה ליטול בבת אחת ושיהיו השלשה

מינין מאוגדים כן הוא כמו שכתבנו, שאחד שנטל בזה אחר זה אע"פ שיצא יד"ח המצוה, מ"מ אם יאגוד אותם ויקח את כל המינין בבת אחת, כיון שזה חשוב המשך הנטילה, הרי מקיים בזה את המצוה כהלכתה ליטול בבת אחת, וממילא שרמי עליו לכתחילה לאגוד את המינין ולקחתם בבת אחת, אע"פ שכבר יצא יד"ח המצוה במה שלקח בזה אחר זה.

אלא דכמו שאמר הגר"ז לגבי נענועים כן הוא כאן, שרק אם יאגוד את אותם המינין ויטול את המינין שנטל כבר בזה אחר זה והם עדיין בכשרותם, אז יקיים את המצוה לכתחילה במה שיטול אותם שוב בבת אחת, אבל אם יחסר אפי' חלק ממין שלקח מקודם, שוב לא מצי לקיים את הלכתחילה של נטילה בבת אחת ואיגוד, כי במינים אחרים לא מצי לקיים כבר כי אינם המשך הנטילה של המצוה.



מא

המועד

סימן יג

ששון

סימן יג

בענין בזאח"ז בג' הדסים ושתי ערבות

וחכמי פרובינצ'יא הקשו עליו והכשיר
 הכל עכ"ל.

ונראה בביאור שיטת הרמב"ם דס"ל
 דהא דילפינן מענף עץ עבות
 דבעינן שלשה הדסים היינו דמשמעות
 עבות היינו שלשה וא"כ יותר הוי שפיר
 בכלל עבות, ובתחילה היה ס"ל להרמב"ם
 שבזה חלוק ערבה מהדס, שבערבה
 שילפינן מערבי שתים, ילפינן דין מנין
 שתים ולכן יותר משתים פסול, אבל
 אח"ז חזר בו הרמב"ם שגם בערבה זה
 לא דין מנין שתים אלא שיעור באגודה
 שיהיה לפחות ערבי שתים, ובכל זאת
 נראה דגם למסקנת הרמב"ם חלוק ערבה
 מהדס, שבהדס זהו נוי מצוה שיהיה יותר
 כדי שתהיה אגודה, אבל בערבה אין את
 ההידור הזה.

וכיון דנראה מדברי הרמב"ם שכל דין
 שלשה הדסים הוא שתהיה אגודה
 של שלש לפחות ובזה נאמר שאם הוסיף
 הוי נוי מצוה, א"כ פשוט שלא מהני
 בזא"ז שאין זה אגודה של שלשה הדסים.
 וכן בדין שתי ערבות הוא שתהיה אגודה
 של שתי ערבות ולא מהני בזא"ז.

א

כתב בחי' ר' מאיר שמחה על סוכה
 בפרק ג' דכל מה שנאמר שאם
 נטל ד' מינים בזה אחר זה יצא היינו
 כל מין בפני עצמו, אבל ג' הדסים
 ושתי ערבות צריך לקחת את כל הג'
 הדסים ביחד וכן את השתי ערבות
 ביחד ואין מועיל בהן בזה אחר זה,
 ובחזון איש סי' קמ"ט חולק בזה וס"ל
 דגם אם נטל כל הדס וערבה בפני
 עצמו יצא יד"ח.

ב

והנה כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק
 ז' הלכה ז': ואם רצה להוסיף בהדס
 כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי
 מצוה הוא, אבל שאר המינין אין מוסיפין
 על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף
 או גרע פסל עכ"ל וכתב הרא"ש בסוכה
 פרק שלישי אות י"ד: ואיפכא מסתברא
 דבהדס כתיב מנינא ענף עץ עבות [כוונתו
 דדרשינן ענף חד עץ תרי עבות תלתא]
 ובערבה כתיב ערבי ומיעוט ערבי שתים
 אבל כל מה שמוסיף בכלל ערבי הוא



מב
ששון
סוכות
המועד

סימן יד

בענין נטילת חלק מהמינים לאחר קיום המצוה

שנטל כבר את הכל, דהא נטלן בזה אחר זה יצא, וא"כ חשוב נטילה אפי' בחלק מהמינים, כיון שהרי נטל כבר את כל המינים, ואפי' שנטלן בזאח"ז יצא רק אי כולם מצוין לפניו, זה רק את המינין שלא נטל עדיין, שהם צריך שיהיו מצויין לפניו, ואז מצטרפין כל הד' המינין להיות נטילה אחת, אבל אחרי שנטל, הרי כבר יש לו את כל הג' מינים, שהרי נטלן, וא"כ איזה גרעון יש בזה בכלל, ואדרבה יש חיוב מצוה במה שמוסיף לקחת חלק מהמינים.

בט"ז בסי' תרנ"א ס"ק י"ז כתב דאפי' אם כבר קיים מצות נטילת לולב אם אח"כ לוקח חלק מהמינים לחיוב מצוה עובר משום בל תגרע, ובביאור הלכה שם ד"ה אבל נוטלן לזכר בעלמא הביא שהאחרונים חולקים על זה, ומבואר באליה רבה שם טעם הדבר משום שאחרי שקיים את המצוה לא שייך בל תגרע.

ולי תמוה מאד, דבכלל לא שייך כאן בל תגרע, ואדרבה יש את החיוב מצוה גם בנטילת חלק מהמינים לאחר



סימן טו

בענין נטילת לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת בזה"ז

שכתב הרמב"ם שבזה"ז נשאר הדבר כמות שהיה, לא ביאר לנו הרמב"ם מדוע באמת כן הדין, ובמגיד משנה כתב בזה עפ"י דברי הגמ' שנוהגין בזה"ז יו"ט שני משום מנהג אבותינו בידינו, והוא הדין לכל דבר שהיה שנשאר מטעם זה, וצריך ביאור דבריו, דהטעם של מנהג אבותינו בידינו שייך להצריך לנהוג יו"ט שני, אבל שיהיה מנהג אבותינו סיבה לפטור ממצות נטילת לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת. זה תמוה.

ב

והנה הריטב"א בסוכה דף מ"ג ע"א ד"ה האידנא נמי לידחי שבת עמד בקושיא זו מדוע בזה"ז שיודעים בקביעות החודש שהרי הקביעות חלה עפ"י חשבון ויודעים בודאי שיום השבת הוא יו"ט ראשון של חג מדוע לא נוטלים לולב בשבת, ותירץ הריטב"א שם: וי"ל דטעמא כדפריקו התם במאי דשיילינן אמאי עבדינן תרי יומי ופרקינן משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיהם שבידיכם דזמנין דגזרי שמדא ואתי לאקלקולי פירוש כשקבעו הלל ובית דינו חשבון

א

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק ז' הלכה ט"ז: בזמן שבית המקדש קיים היה לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת וכן בשאר המקומות שידעו בודאי שיום זה הוא יום החג בארץ ישראל אבל המקומות הרחוקים שלא היו יודעים בקביעת ראש חדש לא היו נוטלין הלולב מספק, ובהלכה י"ז: ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקדשו את החדש מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו. ובהלכה י"ח: ובזמן הזה שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמות שהיה, שלא ינטל לולב בשבת כלל לא בגבולין ולא בארץ ישראל ואפילו ביום ראשון ואע"פ שהכל יודעים בקביעת החדש וכבר ביארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזרה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים עכ"ל. מה

מד
ששון
סוכות
המועד

זה קבעוהו על מנת כן שנהיה נוהגין בענין המועדות כמנהג אבותינו לעשות שני ימים בחו"ל כמו שהיו נוהגין אבותינו שלא היו יודעים בקביעא דירחא ויהיה לנו כאילו הם ספק גמור כבתחילה לברך ולקדש בשני ולדחות לולב בראשון וכו' מעתה הרי אנו בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעין בקביעא דירחא ואין הלולב דוחה שבת עכ"ל. הרי דביאר הריטב"א דבעצם התקנה של יו"ט שני מונח שלא ידחה לולב בראשון דאנו מתנהגין כאילו אין אנו יודעין שהיום זה יו"ט, אולם בדברי הרמב"ם לא משמע שמעצם התקנה של יו"ט שני חל דין שלא לדחות לולב בראשון, אלא משמע מדברי הרמב"ם שהוא דין מיוחד בדחיית שבת שנשאר הדבר כמות שהיה.

ג

וגם דנראה דדברי הריטב"א לא יתכנו לשיטת הרמב"ם, שהרי עצם דברי הריטב"א הם שכיון שיש דין להמשיך לנהוג כאילו מסופקים לכן צריך לנהוג גם ביום הראשון כאילו אין אנו יודעין שהוא יו"ט ואין הספק דוחה שבת, ונראה דדבר זה תלוי במחלוקת הרמב"ם עם כמה ראשונים, שהרמב"ם כתב בהלכות שביתת יו"ט פרק ו' הלכה י"ד וט"ו שכל הדין שאפשר להפריש תרו"מ ולהניח

ערובי תבשילין ועירובי תחומין בשני יו"ט של גלויות ע"י הפרשה בשני הימים בתנאי שאם היום חול זה חל זה רק בזמן שהי' ספק ממש ואז היתה התקנה של יו"ט של גלויות להסתלק מן הספק בלבד אבל בזה"ז שעושין על פי החשבון וכל התקנה של יו"ט של גלויות היא משום מנהג אי אפשר להפריש ע"י תנאי כי אין כאן ספק [ועי' בחי' רבנו חיים הלוי], והר"ן בביצה דף י"ז ועוד ראשונים חלקו על הרמב"ם דכיון דעבדינן יו"ט שני משום מנהג אבותינו אין אנו צריכים להחמיר יותר מהם וכיון שהם היו יכולים להתנות גם אנו יכולים להתנות עכ"ד, והיינו דנחלקו הרמב"ם עם הר"ן האם התקנה בזה"ז היא להמשיך לנהוג כאילו אין אנו יודעים או שבזה"ז שהיום הראשון הוא ודאי יו"ט באה תקנת יו"ט שני לנהוג בשני דין יו"ט בלבד. וא"כ נראה דדברי הריטב"א דמשום עצם תקנת יו"ט שני בזה"ז לנהוג כאילו אין אנו יודעין בקביעא דירחא צריך גם לנהוג שאין לולב דוחה שבת כמו בזמן שהיה ספק, זה שייך רק אם לא נסבור כהרמב"ם ומהני גם להתנות בזה"ז דאנו נוהגין כאילו אין אנו יודעין בקביעא דירחא, אבל להרמב"ם דאין התקנה בזה"ז לנהוג כאילו אנו מסופקין, וכל התקנה היא רק דין ניהוג יו"ט ביו"ט שני מכח מנהג, א"כ

מה המועד סימן טו ששון

בשאר דיני תורה אבל דברים שראו בית דין לגזור או לאסור אותן לעשות סייג אם פשט איסורן בכל ישראל אין בית דין הגדול אחר יכול לעקרן ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים עכ"ל, ועיי"ש בכסף משנה שכתב שהרמב"ם למד זה מהא דאמרינן בע"ז די"ח דבר אפי' אליהו ובית דינו לא יוכלו לבטל, הרי דהרמב"ם ס"ל דאיכא חומר מיוחד באיסור של סייג שאינו מתבטל. ונראה דזה ג"כ כוונת הרמב"ם כאן שכיון שעיקר האיסור בנטילת הלולב הוא משום שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים ע"כ יש לו חומר של איסור סייג שאינו מתבטל, ואפי' שבתחילה לא גזרו בודאי יו"ט מ"מ לאחר שהיה גזירה גם בארץ ישראל לנהוג גם ביו"ט ודאי את הגזירה שוב כבר לא יכולה להתבטל.

וזהו ג"כ מש"כ הרמב"ם נשאר הדבר כמות שהיה, שזהו עצם הדין שכיון שהיה כאן איסור משום סייג אפי' שעכשיו בכל העולם יודעים בקביעות החדש ומתחילה לא גזרו כאשר יודעים בקביעות החדש, מכל מקום לאחר שהיה בתקופה שמאחרי החורבן איסור משום סייג שמא יעבירונו גם במקומות שידועים בקביעות החדש נשאר הדבר כמות שהיה ואין האיסור בטל.

זה לא שייך כלל לדין דחיית לולב ביו"ט הראשון שחל בשבת, שהרי ביו"ט הראשון הוא ודאי יו"ט, ודין ודאי בו לכל מילי.

ד

ובאמת דהרי להרמב"ם שס"ל בהלכות לולב פרק ח' הלכה ט' שפסולי ראשון נוטלין בשני הרי ע"כ שלגבי מצות לולב ליכא כלל התקנה של יו"ט שני, וא"כ ודאי לא שייך לומר שבגלל דין יו"ט שני לא דוחה לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת.

ה

והנה הרמב"ם שם בהלכות לולב פרק ז' הלכה י"ח אחרי שכתב שבזה"ז שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמו שהיה שאין נוטלין לולב בשבת כלל כתב וז"ל וכבר בארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזרה שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים עכ"ל, ודברי הרמב"ם צריכים ביאור מה בא לומר כאן בזה, ובלח"מ עמד בזה עיי"ש.

ונראה לומר בביאור דברי הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות ממרים פרק ב' הלכה ג' ז"ל: במה דברים אמורים [שיכול ב"ד לבטל דברי ב"ד הגדול אחר אם הוא גדול בחכמה ובמנין] בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג אלא

מז

ששון

סוכות

המועד

ו

והנה בתוס' בע"ז ל"ו א' ד"ה והתנן
 כתבו טעם אחר בהא די"ח דבר
 אפי' לאליהו ובית דינו אין כח לבטל
 בשם הירושלמי, מפני שעמדה להם
 בנפשותיהם, הרי זהו דין מיוחד
 בי"ח דבר, ולא סבירא להו את מה

שיסד הרמב"ם בחומר של סייג, לכן
 לא יכולים התוס' וסיעתם לבאר
 בטעמא דלא בטל הגזירה דנטילת
 לולב בשבת משום חומר איסור של
 סייג, וצריכים לומר כהריטב"א שהוא
 משום עצם תקנת יו"ט שני של
 גלויות.



מז

המועד

סימן טז

ששון

סימן טז

שיטת הרמב"ם בענין חיבוט ערבה

הנהיגו את נטילת ערבה בזה"ז, ותירץ שהנביאים הנהיגו בזמן הבית בגבולין ולאחר החורבן הוא תקנה לעשות בגבולין זכר לזמן המקדש. אולם ברמב"ם לא משמע כלל שבזמן הבית נהג נטילת ערבה בגבולין, וא"כ הרי לא קאי ע"ז המנהג נביאים, אלא הרמב"ם סובר שמנהג נביאים בא להוסיף את החבטה על הנטילה במקדש שהיא הלמ"מ וממילא שגם בזה"ז עושים חבטה בערבה ולא רק נטילה. [ובאמת שלהרמב"ם צ"ע איך יפרש את הסוגיא בסוכה מ"ד דמשני הגמ' כאן במקדש כאן בגבולין, ולכאורה זה קאי דבמקדש הוא הלמ"מ ובגבולין זה מן הנביאים, ולפי מש"נ בדברי הרמב"ם הנביאים הוסיפו את החיבוט במקדש, וצ"ע].

ב

והנה מש"כ הרמב"ם שחיבוט ערבה הוא מנהג נביאים הוא טעם על מה שאין מברכים על הערבה, ומשום דאין מברכים על המנהג. אולם צ"ע בזה דהא מלבד החיבוט שהוא מנהג נביאים היה במקדש עצם הנטילה שהוא מהלמ"מ, וא"כ מדוע לא מברכין גם

א

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק ז' הלכה כ"ב: וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה שדבר זה מנהג נביאים הוא עכ"ל. נראה מדברי הרמב"ם שנטילת ערבה בזה"ז הוא זכר למקדש ואינו מנהג נביאים בזה"ז, ומה שכתב הרמב"ם שדבר זה מנהג נביאים הוא כוונתו על החבטה, שהחבטה במקדש היא מנהג נביאים, ובזה"ז שעושים זכר למקדש הרי מלבד את הנטילה שהיא בזמן המקדש מהלכה למשה מסיני עושים גם את החבטה שבזמן המקדש היא מנהג נביאים.

וזהו דלא כמו שכתב הר"ן בסוכה פרק ד' דף מ"ד ע"א דעצם נטילת ערבה בגבולין היא מנהג נביאים, ובאמת בתוספות יו"ט בסוכה פרק ד' משנה ג' הקשה דהא נביאים האחרונים היו בתחילת בית שני והיאך שייך לומר שהם

מח
ששון
סוכות
המועד

בזה"ז על הזכר למקדש דאיכא בעצם נטילת הערבה. ואי דאיכא איזה טעם שלא מברכין על נטילת הערבה א"כ זה יהני גם שלא יברכו על חיבוט הערבה ומדוע זה תלוי אם חיבוט ערבה זה מנהג נביאים או שזה יסוד נביאים, דהא בערבה אין מברכין גם על מה שהוא מהלמ"מ.

ג

והנה בפיהמ"ש להרמב"ם על המשנה בסוכה פרק ד' ערבה שבעה כיצד כתב וז"ל: זו הערבה היא הלכה למשה מסיני ליטול ערבה מלבד הערבות שבלולב והיא מנהג הנביאים שהיו נוטלין אותה בלא ברכה עכ"ל. ומשמע מדבריו שגם בזמן הבית נטלו ערבה בלא ברכה, וזה תמוה דהא הנטילה היא הלמ"מ ולא מנהג נביאים ומדוע אינה צריכה ברכה, ובשפת אמת עמד בזה.

ד

והנה כתוב ברמב"ם בהלכה כ"ב: כיצד היו עושין [פי' כשחל שביעי של חג להיות בשבת] מביאין אותה מערב שבת למקדש ומניחין אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלין ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח וכו'.

אך במשנה כתוב שמלקטין אותה מערב שבת והקשה בערוך לנר ובתפארת

ישראל דהא גם ביו"ט ראשון אי אפשר ללקט וצריכים ללקט מערב יו"ט ומדוע הזכירה המשנה רק את מה שעשו כשחל שביעי של חג להיות בשבת, ותי' הערל"נ עפ"י מה שמבואר ברמב"ם שעיקר החידוש הוא שכשחל שביעי להיות בשבת הוצרכו גם להביא לעזרה מערב שבת דהא איכא איסור הוצאה, ומשא"כ ביו"ט ראשון דליכא איסור הוצאה היו צריכים רק ללקוט מערב יו"ט אבל לא היו צריכים להביא לעזרה מערב יו"ט, ולכן לא הביאו בערב יו"ט. אך באמת א"כ צריך להבין מהו החידוש דאיכא בזה כשחל שביעי להיות בשבת שאז גם הביאו לעזרה מערב שבת, ומה הקפידא דאיכא בזה במה שבערב יו"ט לא הביאו לעזרה את הערבות שע"ז אשמעינן שבע"ש הביאו את הערבות לעזרה.

ה

ואשר נראה בזה, דהנה הרמב"ם כתב בהלכה כ'ז"ל: הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואח"כ בהלכה כ"א כתב וז"ל: חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אא"כ חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה עכ"ל, הרי דנקט הרמב"ם

ששון

סימן טז

המועד

מט

בלשונו "מביאין ערבה", ובשבת "זוקפין ואין זוקפין", ולא כתב נוטלין ערבה, ונראה ללמוד מזה, דמצות ערבה במקדש אין יסודה מצוה פרטית על כל אחד ואחד ליטול ערבה, אלא שהיא מצוה על הציבור שיהא במקדש הבאת וחלוקת ערבה ושכל אחד יטול מזה, ולכן נקט הרמב"ם רק לישנא דמביאין וזוקפין ולא לשון נוטלין, ולפי"ז נראה דהבאה לעזרה היא חלק מהמצוה של ההבאה במקדש, ולכן הקפידו תמיד שעצם ההבאה לעזרה תהי' ג"כ בעצמו של יום ולא מאתמול חוץ מכשחל שביעי להיות בשבת וזהו החידוש דאשמעינן דכיון דאי אפשר להביא בשבת לעזרה ע"כ הביאו כבר מערב שבת לעזרה, ומשא"כ ביו"ט ראשון כיון דליכא איסור הוצאה, רק הליקוט היה בערב יו"ט ולא ההבאה לעזרה.

1

והנה הרמב"ם כתב שאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ובשו"ע סי' תרס"ד הביא את דעת הרמב"ם וכתב המשנה ברורה בס"ק כ"א בשם הביכורי יעקב שזה דוקא כל זמן שהערבה אגודה בלולב עם שאר מינים אבל אם התיר אגדו של לולב לאחר נטילה ונטל הערבה בפני עצמה יוצא בה עכ"ד. אולם נראה דברמב"ם לא משמע כן, דהא הרמב"ם

כתב בתחלת הלכה כ' ז"ל: הלמ"מ שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב עכ"ל, והרי מש"כ הרמב"ם בתחילת דבריו שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, זהו ודאי שצריך ערבה אחרת ממש, שהרי הרמב"ם קאי על הבאת הערבה ולא על נטילת הערבה, וא"כ משמע דגם מה שהמשיך וכתב ואין אדם יוצא יד"ח בערבה שבלולב היינו שצריך ערבה אחרת ממש, ואין יוצא ידי חובתו בערבה שנטל לשם מצות לולב, וגם מש"כ בהלכה כ"ב לגבי דין הזמן הזה: כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב, כוונתו לומר שצריך ערבה אחרת ממש, וביאור הדבר מדוע לא סגי בערבה שקיים בה מצות נטילת לולב, משום שכל ענין המצוה במקדש כמו שביארנו הוא, שהיה במקדש הבאה וחלוקה של ערבות והמצוה היא לקחת וליטול כל אחד מהחלוקה של ערבות שהיתה במקדש, והערבה שכבר נטל לשם מצות נטילת לולב היא כבר אצלו מצד מצות נטילת לולב, ואין יכול להתקיים על ידה ענין הנטילה ממה שהובא למקדש לצורך מצות נטילת ערבה. ולכן בזה"ז אף שאין את ההבאה למקדש מ"מ זכר למקדש צריך לקחת ערבה אחרת שלא

קיים בה מצות נטילת לולב ורק בה לצאת יד"ח נטילת ערבה. [אבל נראה דבזה"ז יכול לקחת ערבה שאחר נטלה לשם מצות לולב, דסגי במה שאצל הנוטל היא ערבה אחרת, ומשא"כ במקדש שיתכן שכיון שהובאה הערבה למקדש לשם מצות נטילת לולב שוב לא יכול אף אחד לצאת בזה ידי חובת נטילת ערבה].

ז

ולפי מה שכתבנו נראה דמשו"ה לא ברכו במקדש על נטילת ערבה שחיובה מן התורה, כי אין המצוה עצם הנטילה הפרטית של כל יחיד ויחיד, אלא המצוה היא ההנהגה הכללית שמביאין ערבה ומחלקין אותה וכל או"א נוטל מזה, ולא שייך ברכה אלא על מצוה שהיא מתקיימת ע"י מעשה של יחיד, ולא על מצוה שעניינה הוא ההנהגה של הציבור.

והא שאמרו שאין מברכין על חיבוט ערבה משום שהוא מנהג נביאים ואין מברכין על המנהג, משום שאף שעצם הנטילה של ערבה היא מצוה של הציבור כמש"כ, אבל החיבוט הוא חלות דין על כל יחיד ויחיד, ואם החיבוט היה יסוד נביאים היו שפיר מברכים על זה,

דהנטילה היא נטילה מהערבה שהובאה למקדש, אבל החיבוט הוא מעשה של כל אחד בפ"ע, ורק דהמצוה לחבוט את הערבה שלקח מההבאה והחלוקה שהיתה במקדש, ולכן שייך על החיבוט ברכה, ורק משום שקיי"ל שהחיבוט הוא מנהג נביאים ועל מנהג אין מברכים לכן אין מברכין על החיבוט ערבה.

ח

ולפי"ז שפיר מבואר מש"כ בפיה"מ להרמב"ם דגם בזמן המקדש לא ברכו על נטילת ערבה משום שהוא מנהג, שעל עצם הנטילה בלא"ה לא שייך ברכה כש"נ שהיא מצוה של הציבור, וכל הנידון הוא משום דין החיבוט שהוא חלות דין על כל יחיד, וע"ז בא הטעם שאין מברכין על המנהג.

ט

ולפי דברינו יש לדון האם בנטילת ערבה במקדש נוהג דין כדרך גדילתן דכיון דיסוד המצוה היא הנטילה מהחלוקה של הערבה, יתכן דלא שייך דין כדרך גדילתן, שדין כדרך גדילתן שייך כאשר המצוה היא עצם הנטילה, אבל כאשר המצוה היא הנטילה מהחלוקה אולי לא שייך דין דרך גדילתן, ולפי"ז ה"ה בזה"ז שהוא רק זכר למקדש לא נוהג בערבה

נא

המועד

סימן טז

ששון

נטילה אלא משום שבנטילת ערבה אין
דין שצריך להיות כדרך גדילתה לכן
שפיר מה שאין הערבה כדרך גדילתה
בזמן החיבוט.

דין כדרך גדילתן, ואם נכונים דברינו אז
אתי שפיר הא דבזמן החיבוט אין הערבה
בדרך גדילתה, דודאי שבזמן החיבוט
צריך להיות באופן שמקיימין בזה מצות



סימן יז

בענין היו"ט של שמיני עצרת

א

ימים, ובפרשת פינחס כתב רק כבנים הנפטרים מאביהם.

ב

ונראה דהם שני דרכים שפירש"י בענין זה, דהדרך שרש"י פירש בפרשת אמור היינו שהמשל הוא למלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, והוא אומר עכבו עמי עוד יום אחד, היינו שהמלך רוצה שבניו ישהו אצלו עוד יום, ורצונו הוא בעצם השהיה הנוספת, ולכן אומר עכבו עמי עוד יום אחד, שזהו רצונו שיהיו עמו, ולכן קשה עלי פרידתכם, ודומיא לזה בשמיני הקב"ה רוצה שכלל ישראל ישארו אצלו עוד יום, והענין הוא בעצם זה שנשארים אצל הקב"ה עוד יום, אבל בפ' פינחס פירש רש"י בדרך אחרת, שהמשל הוא לבנים שנפטרים מאביהם, שהיו אצלו הרבה זמן ולא כמו שפירש"י בפרשת אמור שהמשל הוא למלך שזימן את בניו לכך וכך ימים, וממילא שמה שהאב מבקש מבניו אינו להוסיף שיהיו אצלו עוד יום אחד, שהרי היו אצלו זמן ארוך, אלא שרצונו הוא לדחות את הפרידה, שהפרידה מצערת,

כתב בפירש"י על התורה בפרשת אמור פרק כ"ג פסוק ל"ו בד"ה עצרת הוא. עצרתי אתכם אצלי כמלך שזמן את בניו לסעודה לכך וכך ימים כיון שהגיע זמנו ליפטר אמר בני בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד קשה עלי פרידתכם עכ"ל, ובפירש"י בפרשת פינחס פרק ל' פסוק ל"ה כתב וז"ל עצרת תהיה לכם וכו' ד"א עצרת עצרו מלצאת וכו' ומדרשו באגדה וכו' התעכבו לי מעט עוד ולשון חבה הוא זה כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד עכ"ל, ויש להתבונן בשינוי הלשון בין מה שפירש"י בפרשת אמור לבין מה שפירש בפרשת פינחס, שבפרשת אמור כתב קודם עכבו עמי עוד יום אחד ואח"כ קשה עלי פרידתכם, ובפרשת פינחס הפך את הסדר, ועוד שינוי שבפרשת אמור כתב עכבו עמי עוד יום אחד, ובפרשת פינחס כתב עכבו עוד יום אחד בלי תיבת "עמי", ועוד שבפרשת אמור כתב את המשל למלך שזמן את בניו לסעודה לכך וכך

ששון

סימן יז

המועד

נג

ולכן אומר להם האב קשה עלי פרידתכם היינו שקשה עלי המאורע של הפרידה, ולכן עכבו עוד יום אחד, שתעכבו את המאורע של הפרידה, ולכן לא כתב רש"י בפ' פינחס עכבו עמי עוד יום אחד, ששם מפרש שאין הענין בעצם ההתעכבות עם המלך עוד יום אלא שהענין הוא העיכוב של הפרידה, ולפי"ז הענין בשמיני עצרת הוא גם לדחות את הפרידה מהקב"ה ולא בעצם השהות אצלו עוד יום.

ג

וטעם הדבר ששינה רש"י לפרש בכל מקום בדרך אחרת הוא שבפרשת אמור כתוב בתורה ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת הוא, היינו שזהו הטעם על המקרא קדש ועל הקרבנות בגלל שעצרת הוא, ולכן פירש רש"י שקאי על מה שהקב"ה עוצר אותנו אצלו עוד יום, שלכן היום הזה הוא מקרא קדש, וזהו פשוטו של מקרא בפרשת אמור, אבל בפרשת פינחס התורה פותחת בציווי של עצרת, שכתוב ביום השמיני עצרת תהיה לכם כל מלאכת

עבודה לא תעשו, הרי זה קאי על מה שנצטוו ישראל שישראל נצטוו לעשות עצרת, וזה שייך על מעשה הפרידה וכמש"כ רש"י עצרו מלצאת שהפעולה שישראל עושים היא לעצור את היציאה מהקב"ה, ולכן פירש רש"י בפרשת פינחס את ענין העצרת בדרך זו שענינה הוא האיחור של הפרידה מהקב"ה שזה נצטוו ישראל לעשות.

ד

וזה גם הטעם מדוע בפרשת פינחס הביא רש"י עוד פירוש על עצרת: עצורים בעשיית מלאכה, ובפרשת אמור לא הביא רש"י פירוש זה ורק הביא את הפירוש עצרתי אתכם אצלי, משום שבפרשת פינחס שכתוב עצרת תהיה לכם זהו לשון ציווי ולכן שייך לפרש שהציווי הוא שנהיה עצורים בעשיית מלאכה, אבל בפרשת אמור שנראה יותר שהוא טעם על המקרא קודש לא שייך לפרש שהוא ציווי על איסור מלאכה, אלא שהוא טעם מדוע היום הוא מקרא קודש בגלל שהקב"ה עצר אותנו אצלו.

